VLADIMIR KOLA

IL PENSIERO POLITICO DI THOMAS HOBBES FRA IL CONTESTO POLITICO E IDEOLOGICO INGLESE E LA NASCITA DELLO STATO MODERNO

Meglio dubitare che credere,

perché il dubbio è la medicina migliore

contro i messaggi troppo dolci,

che spesso ipnotizzano la mente degli uomini,

trasformando la realtà in un'utopia e l'utopia in una realtà.

Verificare! Verificare! Verificare!

Ai miei genitori

Roma, Italia, settembre 2009-Lezhë, Albania, febbraio 2015

INDICE

PREMESSA……………………………………………………………………….....................p. 4

RINGRAZIAMENTI…………………………………………………………………...p. 7

CAPITOLO I

IL CONTESTO

1.1 BREVE BIOGRAFIA DI HOBBES………...……………………...……….……........p. 8

1.2 L’USCITA DAL MEDIOEVO, E IL CONFLITTO FRA IL RE E IL PARLAMENTO IN INGHILTERRA……………………………………………………………………...p. 13

1. 3 LA RELAZIONE DEL PENSIERO DI HOBBES CON L’USCITA DAL MEDIOEVO E CON IL CONFLITTO POLITICO IN INGHILTERRA………………………………..….p. 30

1.4 IL PENSIERO DI HOBBES E LA CLASSE MEDIA: LA TESI DI MACPHERSON E DI STRAUSS, E ALCUNE OSSERVAZIONI SULLE LORO INTERPRETAZIONI…...…p. 49

1.5 LA RELIGIONE …………………………………………...………….…………p. 79

1.6 L’EQUIPARAZIONE DELLA POLITICA CON LA GEOMETRIA……..……...........p. 83

CAPITOLO II

LO STATO DI NATURA E LE LEGGI DI NATURA

2.1 EMPIRISMO, PRUDENZA, SCIENZA E LINGUAGGIO……………………….....…..p. 88

2.2 LE PASSIONI, LA VOLONTÀ, LA MORALE ……………………………..........................p. 91

2.3 I DIVERSI SIGNIFICATI DELLO STATO DI NATURA…………....…………..…...p. 94

2.4 LA CONDIZIONE NELLO STATO DI NATURA ....p. 102

2.5 LE LEGGI DI NATURA...p. 123

CAPITOLO III

IL POTERE SOVRANO

3.1 L'USCITA DALLO STATO DI NATURA:
PATRIARCATO, FEUDALESIMO E STATO MODERNO…………….............................p.158

3.2 L'ISTITUZIONE DEL POTERE SOVRANO: CONFRONTO FRA LE
CORRENTI CONTRO IL DIRITTO DIVINO DEI RE E IL PENSIERO DI HOBBES…..p. 196

3.3 IL RAPPORTO FRA IL SOVRANO E I SUDDITI……………...…………………….p. 247

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO………..…………………………….……….......p. 261

SITI INTERNET DI RIFERIMENTO………..…………………………….……….......p. 280

PREMESSA

Questo lavoro costituisce la mia Tesi di dottorato in diritto Diritto costituzionale e Diritto pubblico generale sostenuta presso Sapienza Università di Roma, a settembre del 2014. Dal 29 settembre 2014, la Tesi può essere liberamente consultata sul sito delle Tesi di dottorato dell'Università Sapienza http://padis.uniroma1.it/, però preciso che in questa pubblicazione del febbraio 2015, nei siti https://archive.org/ (da questo sito il libro può essere liberamente scaricato senza registrarsi) e https://www.scribd.com/ (da questo sito il libro può essere liberamente scaricato dopo la registrazione) ci sono alcune correzioni e modifiche del testo, delle note e della bibliografia di riferimento. Inoltre, in questa pubblicazione vengono aggiunti: la premessa, i ringraziamenti e i siti internet di riferimento.

Ho deciso di pubblicare questo lavoro direttamente su internet nei siti https://archive.org/ e https://www.scribd.com/ per facilitare la sua consultazione da parte del lettore e per permettermi di rendere trasparente il suo contenuto. Come ogni altro lavoro, anche questo si basa sullo studio degli scritti di Hobbes, e di altri libri e articoli, però premetto che oltre alla bibliografia, come si potrebbe dedurre dalla lettura del libro e in parte anche dal suo titolo, esso si fonda principalmente su questi principi: a) il contesto; b) l'uscita dal medioevo; c) il realismo moderato; d) la semplicità nell'esposizione.

Con il contesto qui intendo principalmente il contesto politico e ideologico dell'Inghilterra (dal 1707 al 1922 il nome ufficiale era il Regno unito della Gran Bretagna, dopo il 1922 il nome ufficiale è il Regno unito della Gran Bretagna e dell'Irlanda del nord) del tempo di Hobbes, che naturalmente coincide con la Guerra civile inglese (1642-1651) fra i sostenitori della Monarchia e i sostenitori del Parlamento. Non ho trattato il contesto economico (salvo le pagine dedicate all'interpretazione di Macpherson), non perché non lo ritengo un fattore importante, ma soprattutto perché nei suoi scritti Hobbes non dedica molto spazio all'economia. Con l'uscita dal medioevo invece intendo i cambiamenti politici (che ovviamente hanno delle conseguenze e sono correlate anche con il fattore religioso ed economico) che avvengono nei secoli XV-XVII, in modo particolare in alcuni Paesi come l'Inghilterra e la Francia, che portano al consolidamento effettivo di un potere centrale che nel medioevo non troviamo, cioè della nascita dello Stato moderno; tuttavia, sono pianamente consapevole che la questione della sovranità meriterebbe un ulteriore approfondimento. Con il realismo moderato invece intendo dire che, nei miei limiti, questo studio viene sviluppato tenendo conto dei fatti storici che, dal mio punto di vista, li giudico correlati con la teoria. Con questo non voglio dire che l'ideale non

sia importante, però preferisco una teoria che tiene conto di fatti concreti e di conseguenza, nel complesso, si avvicina di più alla realtà. Tuttavia, poiché anche la scelta dei fatti storici e la loro interpretazione è comunque parziale e soggettiva, è normale che qualcun altro possa arrivare a conclusioni diverse dalle mie. Con l'esposizione semplice invece intendo dire che, nei limiti delle mie competenze, mi sono sforzato al massimo per costruire delle frasi facilmente comprensibili. Inoltre, per evitare di rendere complicata la comprensione del testo, non ho fatto uso di molti termini tecnici e dove li ho usati, li ho spiegati con altre parole. Mi scuso se per qualcuno il metodo potrebbe essere considerato un meccanismo ripetitivo, però aggiungo che la facilità di comprensione del testo consiste anche nella ripresa e nell'approfondimento di argomenti già affrontati nelle pagine precedenti.

Cosa dire in questa premessa, della mia conoscenza e della mia interpretazione degli scritti di Thomas Hobbes? Cominciai a studiare gli scritti di Hobbes, in modo dettagliato, negli ultimi mesi del 2009 e, con il proseguire della lettura, notavo che la comprensione del testo non mi sembrava molto difficile, però il collegamento fra le diverse parti del suo pensiero non mi sembrava per niente facile. Notavo per esempio che nei suoi scritti Hobbes sostiene che: a) l'individuo non preferisce il bene dell'altro ma il bene proprio, però nello stesso tempo la proprietà non è un diritto naturale; b) gli individui sono eguali per natura, però l'eguaglianza naturale deve essere garantita da un potere sovrano ereditario; c) l'istituzione del potere sovrano avviene attraverso una decisione, a maggioranza, da parte degli individui, però per quanto riguarda la sua permanenza cioè l'esercizio del potere pubblico nel corso del tempo, non viene previsto nessun meccanismo di consenso.

Siccome ho sempre pensato che c'è un'interazione (influenza reciproca) continua fra l'individuo e il contesto, decisi di studiare il contesto in cui Hobbes scrive. Cominciai allora a studiare il contesto politico e ideologico inglese [inclusi qui alcuni scritti politici francesi come i *Sei libri dello Stato* di Bodin (1530–1596) e gli scritti dei monarcomachi cioè dei calvinisti francesi della seconda metà del sedicesimo secolo]. Tuttavia, con il proseguire degli studi notavo che il contesto non era sufficiente per comprendere in modo soddisfacente alcuni punti del pensiero di Hobbes, come la nascita di un potere comune. Il contesto lo giudicavo insufficiente, perché notavo che la nascita di un potere comune, non poteva essere necessariamente collegata al contesto di un determinato Paese, nel senso che la nascita di un tale potere aveva comunque come conseguenza, in tutti gli Stati, la delegittimazione della sicurezza offerta da privati e la legittimazione della sicurezza offerta dall'autorità pubblica. Di conseguenza, oltre allo studio

delle passioni individuali, nel testo vengono analizzati, e comparati con il potere sovrano, anche il potere feudale che Hobbes chiama dispotico e il potere patriarcale.

Veniamo alla seconda parte della domanda che ci siamo posti in precedenza, cioè alla mia interpretazione di Hobbes. Thomas Hobbes interpretato da me è un filosofo che si trova in un incrocio, perché da una parte egli è uno dei sostenitori più convinti dell'assolutismo politico, perché non tiene conto dell'esistenza d'interessi di parte e sottovaluta la questione di possibili abusi da parte dell'autorità pubblica, di conseguenza, rifiuta e attacca ogni giustificazione di ribellione collettiva; d'altra parte però, i suoi scritti politici sono anche uno "scavatore" profondo dentro la natura umana che portano alla luce alcune verità profonde e scomode, sull'uomo (si sa che spesso, la verità fa male, in modo particolare a chi ha una posizione avvantaggiata nella società, perché viene vista come una fiamma indomabile che brucia i castelli di bugie costruiti nel corso del tempo).

Quali sono queste verità scomode, sulla natura umana, che si possono ricavare dagli scritti di Hobbes? Tra le altre, possiamo evidenziare: 1) nelle relazioni fra gli uomini, in generale, non c'è "generosità" disinteressata; 2) in una situazione in cui gli istinti naturali individuali sono illimitati, l'individuo potrebbe abusare contro altri individui; 3) nelle questioni politiche, gli uomini non possono rifugiarsi dietro un progetto politico soprannaturale prestabilito, di benedizione o di maledizione, per risolvere i loro problemi terreni; 4) i comportamenti umani sono motivati anche dalla paura; 5) in assenza di un potere politico comune con il monopolio dell'esercizio della forza materiale, gli individui sarebbero in conflitto fra loro; 6) la politica può avere come conseguenza anche la violenza materiale.

Prima di concludere questa premessa, cosa dire delle possibili lacune, semplificazioni o contraddizioni, presenti in questo lavoro? Rispondo che mi reputo fortunato di essere fra quegli uomini che non escludono che dentro uno studio ci siano anche delle contraddizioni, perché chi esclude una possibilità del genere pretende di essere perfetto e di conseguenza, nel futuro, invece di migliorare, peggiora. In ogni caso, io mi sono impegnato con tutte le energie per raggiungere il risultato massimale. Concludo scusandomi in anticipo per gli eventuali errori ortografici, tenendo presente che l'Italiano non è la mia lingua materna. Comunque sia, per ogni osservazione, critica, o errore, sarei molto lieto di essere contattato all'e-mail: kola.hobbes@uotlook.com.

Grazie!

13 febbraio 2015

RINGRAZIAMENTI

Innanzitutto, ringrazio ciascun lettrice o lettore, per aver scelto di dedicare una parte del suo tempo per leggere o semplicemente per visionare questo libro, perché gli occhi del lettore sono l'ossigeno dei libri. In secondo luogo, ringrazio e sono molto riconoscente alla mia famiglia per il continuo e inestimabile supporto morale ed economico. In terzo luogo, ringrazio i membri del Collegio di Dottorato di ricerca in Diritto costituzionale e Diritto pubblico generale presso l'Università Sapienza di Roma, per le loro lezioni e i loro consigli durante gli anni del Dottorato. In modo particolare, ringrazio i professori Giuseppe Ugo Rescigno e Paolo Ridola, per avermi concesso tutto il tempo necessario per completare la Tesi, e per ogni aiuto e osservazione; tuttavia, come si potrebbe dedurre dal contenuto del testo, con questo non voglio dire che io tenuto conto di ogni loro osservazione. In quarto luogo, ringrazio la segretaria del Dottorato, la dottoressa Cristina Torquato, per ogni aiuto che mi ha dato durante gli anni del Dottorato di ricerca. In quinto luogo, ringrazio i membri della Commissione dell'esame finale di Dottorato, i professori Massimo Siclari, Silvia Niccolai e Fabrizio Politi, per aver dato giudizio positivo sulla mia Tesi di Dottorato. In sesto luogo, ringrazio le Biblioteche dell'Università Sapienza di Roma per ogni libro che mi hanno dato in consultazione o in prestito. In modo particolare, ringrazio la Biblioteca della sede di Filosofia del Diritto Giorgio Del Vecchio e la Biblioteca della sede di Studi Politici e Lingue. In settimo luogo, ringrazio gli ideatori e i curatori del sito https://archive.org, dal quale ho reperito alcuni dei libri della bibliografia di riferimento. Infine, ringrazio tutti coloro con i quali, in questi anni, ho avuto l'occasione di dialogare sui temi che vengono affrontati in questo studio.

CAPITOLO I

IL CONTESTO

1.1 BREVE BIOGRAFIA DI HOBBES

Thomas Hobbes nacque nel 1588 a Malmesbury, nel sudovest dell'Inghilterra, da genitori di origini modeste[1]. La madre proveniva da una famiglia di piccoli proprietari terrieri (*yeoman*), invece il padre svolgeva la funzione di parroco, ma a causa di un litigio con un altro prete, nel 1604 fu costretto ad abbandonare la famiglia. Nel frattempo, dall'anno precedente o forse già dal 1602, Hobbes aveva intrapreso gli studi a Oxford[2]. Dopo l'allontanamento del padre, Hobbes venne aiutato dallo zio Francesco (Francis)[3] che occupava la carica di consigliere comunale (*alderman*) a Malmesbury ed era anche un produttore di guanti. Prima di intraprendere gli studi a Oxford, dove studierà dal 1602 o dal 1603 fino al 1608 (come abbiamo detto grazie all'aiuto economico dello zio) Hobbes aveva studiato latino e greco per sei anni[4]. A Oxford, al Collegio di *Magdalen Hall*, che ai tempi di Hobbes era diventato un importante punto di riferimento per il puritanesimo[5], Hobbes studia grammatica, retorica, poesia, storia[6], metafisica e logica[7]. Dopo aver finito gli studi a Oxford Hobbes viene assunto come tutore e segretario presso la famiglia Cavendish[8], la quale era una famiglia aristocratica che aveva stretti legami con la monarchia inglese.

[1]CLARK A. (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, Clarendon Press, Oxford, 1898, vol. I, p. 322.
[2]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 9.
[3]CLARK A. (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, Clarendon Press, Oxford, 1898, vol. I, p. 324.
[4]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 9.
[5]TAYLOR A. E., *Thomas Hobbes*, Archibald Constable & Co LTD, London, 1908, p. 3.
[6]Secondo Skinner la grammatica, la retorica la poesia, la storia e la filosofia morale costituivano l'essenza del curriculum delle scienze umane per gli umanisti nell'epoca dei Tudor, vedi: SKINNER Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 23.
[7]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 10.
[8]Sulla famiglia Cavendish vedi: STEPHEN L., *Dictionary of National Biography*, Macmillan and Co., New York, Smith, Elder, & Co., London, 1887, vol. IX, pp. 343-376.

In questi anni (1608-1629), Hobbes si dedica agli studi umanistici, traduce in inglese *La guerra del Peloponneso* di Tucidide che sarà pubblicata nel 1629[9] e nel 1627 scrive un poema intitolato *De Mirabilibus Pecci*[10]. All'inizio degli anni venti, Hobbes ebbe contatti continui con il filosofo e giurista Francesco Bacone (Francis Bacon) e occasionalmente fece anche il suo segretario[11]. Sempre in questo periodo, Hobbes compie due viaggi nel continente europeo (il secondo nel 1629). Inoltre, negli anni 1622-1624 partecipa ad alcuni incontri nella *Virginia Company* per conto della famiglia Cavendish e nel 1627 sempre come impiegato della famiglia Cavendish, partecipa alla raccolta dei prestiti forzati del 1627[12], indetta dal Re Carlo I.

Negli anni trenta, Hobbes intraprende gli studi anche nelle scienze non umanistiche, vale a dire, nella geometria di Euclide, nella matematica e le altre scienze naturali che proseguiranno anche negli anni successivi, grazie anche al fatto che nel terzo viaggio nel continente europeo fra il 1634 e il 1637 (sempre al servizio della famiglia Cavendish, come tutore di uno dei figli di questa famiglia[13]) egli incontra diversi scienziati e filosofi del tempo, tra cui, Galileo, Mersenne e Giassendi[14]. D'altra parte, Hobbes continua i suoi studi anche nel campo umanistico, perché 1637 viene pubblicato anonimo, in lingua inglese, un compendio su *La Retorica* di Aristotele[15], intitolato *A Briefe of the Art of Rhetoric (Compendio dell'arte della retorica)*. Questo compendio su *La Retorica* di Aristotele, era stato scritto da Hobbes in latino e secondo alcuni la sua traduzione in inglese non è di Hobbes[16], ma di qualche altro autore. Inoltre, verso la fine degli anni trenta Hobbes progetta il suo sistema filosofico che lo intitolerà *Elementa philosophiae*, diviso in tre parti *De corpore*, *De homine* e *De Cive*.

Durante tutta la sua lunga vita Hobbes rimase fuori dalla politica attiva limitandosi a svolgere il ruolo di osservatore e scienziato di essa[17], però nel 1640 ci fu un tentativo da parte della famiglia Cavendish per farlo membro della Camera dei comuni per il Parlamento breve *(Short Parliament*). Il tentativo però, non ebbe successo perché la candidatura di Hobbes non

---

[9]Nel 1995 è uscito un libro a cura di REYNOLDS B. N., e SAXONHOUSE A. W.(a cura di), *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes,* The University of Chicago Press, 1995, in cui i curatori sostengono che dopo vari studi, anche con l'aiuto del computer, si può concludere che questi tre saggi scritti nel 1620, intitolati *A Discourse upon the Beginning of Tacitus, A Discourse of Rome, A Discourse of Laws* sono stati scritti da Hobbes.

[10]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 69.

[11]Ivi, p. 65.

[12]SKINNER Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 224.

[13]TAYLOR A. E., *Thomas Hobbes*, Archibald Constable & Co LTD, London, 1908, pp. 7-8.

[14]PACCHI A., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 17.

[15] MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge, University Press , 1999, pp. 97-98.

[16] SKINNER Q., *Vision of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, 2004, p. 4, nota 27.

[17]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 68.

venne accolta dai *burgesses*[18] (coloro che dovevano eleggere il membro del Parlamento nella loro area). Il 9 maggio del 1640, cioè quattro giorni dopo lo scioglimento del Parlamento (*The Short Parliament*) Hobbes firma l'epistola dedicatoria dell'opera *The Elements of Law Natural and Politic* (*Elementi di legge naturale e politica*), che non verrà pubblicata subito, ma circolerà soltanto come manoscritto[19]. *The Elements of Law* verrà pubblicata per la prima volta nel 1650 in due parti separate intitolate *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy* (*La natura umana, ossia elementi fondamentali della politica*) e *De Corpore politico, or the Elements of Law (Il corpo politico, ossia elementi di legge)*[20]. Queste due parti verranno pubblicate nel 1889 da Tonnies, come nel disegno originale di Hobbes, come un'unica opera con il titolo *The Elements of Law Natural and Politic*. Sempre del 1640, Hobbes scrive in latino un manoscritto di carattere scientifico-filosofico *il Trattato di ottica* [21] *(Tractatus opticus)*.

Dalla paura di essere messo sotto accusa, dal nuovo Parlamento (*The Long Parliament*), per le idee esposte nel suo manoscritto *The Elements of Law* come sostenitore del partito regio[22], a novembre del 1640 Hobbes va in esilio volontario in Francia, dove grazie all'aiuto di Mersenne vi entra in contatto con diversi intellettuali francesi. L'anno seguente vengono pubblicate le obiezioni, comprese quelle di Hobbes, all'opera di Cartesio intitolata *Meditazioni sulla prima filosofia* e ad aprile del 1642[23], pochi mesi prima dello scoppio della guerra civile inglese, viene pubblicato anonimo, in poche coppie, in lingua latina, il *De Cive*, successivamente distribuito da Mersenne ad altri intellettuali europei per esprimere delle loro valutazioni su quest'opera[24].

Anche negli anni quaranta Hobbes s'impegna in diversi campi scientifici, dalla filosofia politica alle scienze naturali, dalla religione alla matematica[25]. Nel 1644 viene pubblicato il *Tractatus opticus*, l'anno successivo discute con John Bramhall la questione del libero arbitrio[26], discussioni che verranno pubblicate (senza l'autorizzazione di Hobbes) nel 1654 con il titolo *On Liberty and Necessity (Sulla libertà e la necessità)*. Come abbiamo detto, nel 1650 viene pubblicato il manoscritto del 1640 *The Elements of Law*, diviso in due parti *Of Human Nature* e *De corpore politico*. Nel frattempo, nel 1647, era stata pubblicata, in latino, una nuova edizione

[18]MALCOLM N (a cura di), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 1994, vol. I, p. 171, nota 2.
[19]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge, University Press , 1999, p. 122 ss.
[20]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. IV, p. 1 ss, 77 ss.
[21]SORELL T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 25.
[22]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 101.
[23]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press 1999, p. 177.
[24]PARKIN J., *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, 2007, p. 34.
[25]SORELL T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, pp. 29-30.
[26]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 194 ss.

del *De Cive* con una prefazione al lettore[27] e con delle note esplicative in risposta alle obbiezioni anonime all'edizione del 1642, la versione in inglese invece uscirà nel 1651 con il titolo: *Philsophical Rudiments Concerning Government and Society* (*Principi elementari filosofici concernenti il governo e la società*). D'altra parte, tra il mese d'aprile e il mese di maggio del 1651[28], viene pubblicata, in inglese, l'opera principale di Hobbes con il titolo *Leviathan: Or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (il Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile).*

Quando venne pubblicato *il Leviatano* Hobbes viveva ancora in Francia, sin dall'esilio del 1640, però, le idee ivi espresse sulla religione e sull'obbedienza politica provocarono delle reazioni ostili da parte delle autorità ecclesiastiche francesi e da parte dei sostenitori della monarchia inglese, anch'essa in esilio in Francia. In queste circostanze, Hobbes decise di tornare in patria e al suo ritorno riconobbe l'autorità dei vincitori[29], ma senza coinvolgersi con il nuovo regime.

Diciamo soltanto alcune parole per quanto riguarda le tre opere *Elementi di legge naturale e politica, De Cive* e *Leviatano*. Siccome alle origini l'intero sistema filosofico di Hobbes era stato ideato e diviso in tre parti, cioè *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*, è molto probabile che all'inizio, quando aveva concepito questa divisione, l'opera di Hobbes sull'obbedienza politica sarebbe stata una sola, però pressato dagli eventi in corso ne troviamo tre (*Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*). In ogni caso, su un punto si può essere certi cioè che il *De Cive* era progettato per essere scritto dopo il *De Corpore* e *De Homine*, perché ciò ci viene confermato anche dalla prefazione del *De Cive*, dove Hobbes scrive che nella trilogia filosofica il *De Cive* doveva essere l'ultima opera però, a causa delle controversie in Inghilterra, sul dominio e sull'obbedienza politica, cause che hanno portato il Paese alla guerra civile, l'opera della trilogia progettata per uscire ultima, in ordine di tempo, è uscita per prima[30]. Con questo non vogliamo dire che Hobbes fosse un cronista della guerra civile inglese, però a nostro avviso non si può dire che egli fosse completamente indifferente agli eventi in corso. In altre parole, è vero che il pensiero di Hobbes può essere visto come un'analisi razionale dello stato moderno, però nello stesso tempo, a nostro parere, il suo pensiero è influenzato dalla controversia e dalle posizioni delle forze monarchiche e di quelle parlamentari inglesi.

---

[27]Ivi, p. 206.
[28]SKINNER Q., *Vision of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, 2004, p. 12; MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 213-215.
[29]ROBERTSON G. C., *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburg, 1886, p. 73.
[30]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. XX.

Fatta questa parentesi sulle tre opere *Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*, riprendiamo con la biografia di Hobbes. Dopo il ritorno in Inghilterra, dall'esilio in Francia, Hobbes lavora sulle altre due parti del suo sistema filosofico, *De Corpore* e *De Homine*, che verranno pubblicate, nel 1655 la prima e nel 1658 la seconda[31]. Inoltre, nella seconda metà degli anni cinquanta Hobbes intraprende diverse polemiche, come quella con il clerico Bramhall dopo la pubblicazione *On Liberty and Necessity* nel 1654, il quale in risposta alla sua pubblicazione, pubblica l'anno seguente *A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent of Extrinsic Necessity (Difesa della vera libertà delle azioni umane dall'antecedente necessità estrinseca)* . Hobbes a sua volta gli replica pubblicando nel 1656 *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (Questioni concernenti la libertà, la necessità e il caso)*. La polemica con Bramhall si chiude con la pubblicazione di quest'ultimo nel 1658 *Castigations of Hobbes's Animadversions (Castigo alle critiche di Hobbes)*, con un'appendice *The Catching of Leviathan the Great Whale (la Caccia al Leviatano la grande balena)*. In realtà, Hobbes aveva preparato una risposta per l'appendice, ma verrà pubblicata solo dopo la sua morte[32].

Sempre nella metà degli anni cinquanta inizi anni sessanta Hobbes intraprende una serie di polemiche anche con John Wallis che proseguiranno per molti anni, su questioni di matematica, geometria e teologia[33]. D'altra parte, la controversia fra i due verteva anche sulla guerra civile, perché Wallis aveva accusato Hobbes di aver scritto il *Leviatano* per argomentare che il diritto di governare risiede nella forza e di conseguenza per giustificare l'autorità dei vincitori cioè di Cromwell[34].

Negli anni sessanta e settanta Hobbes si dedica prevalentemente alle scienze umanistiche. Nel 1666, scrive contro i sostenitori della *common law*: *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England (Un dialogo fra un filosofo e uno studioso delle leggi comuni dell'Inghilterra)* rimasto incompleto e pubblicato nel 1681. Dopo il Grande incendio di Londra del 1666, a ottobre dello stesso anno ci furono delle iniziative da parte di alcuni membri nel Parlamento inglese per mettere Hobbes sotto accusa di ateismo, ma queste iniziative non ebbero seguito[35]. In risposta a queste accuse Hobbes scrive nel 1668 *An Historical Narration*

---

[31]SORELL T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 30.
[32]ROBERTSON G. C., *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburg, 1886, pp. 163-167.
[33]Ivi, pp. 178-185.
[34]HOBBES TH., *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes*, scritto nel 1662, vedi: *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. IV, p. 413 ss.; ROBERTSON G. C., *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburg, 1886, p. 182.
[35]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 319 ss.

concerning Heresy and the Punishment thereof [36] *(Narrazione storica concernente l'eresia e la sua punizione)*, dove esamina la questione dell'eresia e nello stesso anno esce una versione ridotta, in latino, del *Leviatano*. In questi anni Hobbes scrive *Behemoth*: *The History of the Causes of the Civil Wars of England* (*Behemoth: storia delle cause delle guerre civili dell'Inghilterra*), un'analisi storica della guerra civile inglese, in forma di dialogo, la quale verrà pubblicata postuma nel 1682. Gli ultimi due lavori di Hobbes furono la traduzione in inglese dell'Odissea e dell'Iliade, la prima pubblicata nel 1673 e la seconda nel 1676[37], cioè tre anni prima della sua morte, avvenuta nel 1679.

1.2 L'USCITA DAL MEDIOEVO, E IL CONFLITTO FRA IL RE E IL PARLAMENTO IN INGHILTERRA

All'arrivo al potere della dinastia degli Stuart (1603), in Inghilterra[38], due erano le tendenze, in relazione all'organizzazione del potere politico (ovviamente, dietro il fattore politico si nascondevano anche interessi economici e religiosi), da una parte il monarca e i suoi sostenitori, soprattutto quelli più radicali, ricorrendo alla Teoria del diritto divino, all'interpretazione della Bibbia[39], al patriarcato e a dei tecnicismi giuridici vale a dire sostenendo che il Parlamento (il Re e le due Camere del Parlamento) non fosse un'istituzione permanente perché veniva riunito e sciolto per volontà del Re, vedeva il Parlamento come uno strumento al servizio della monarchia e in questo senso i privilegi del Parlamento dovevano essere visti semplicemente come una concessione da parte del Re[40]. D'altra parte invece, abbiamo la posizione dei sostenitori del Parlamento (in modo particolare della Camera dei comuni) i quali ricorrendo, al contratto fra l'autorità politica e il Popolo, in alcuni casi all'interpretazione della *Magna Carta* e all'esperienza del Parlamento in passato, sostenevano che le competenze e i

---

[36]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. IV, p. 385-408.

[37]Ivi p. 339 ss.

[38]Fino al 1707 l'Inghilterra e la Scozia erano due regni formalmente distinti, però in quell'anno vengono formalmente uniti con il nome: Il Regno unito della Gran Bretagna; l'Irlanda invece, verrà formalmente unita al Regno con l'Atto d'unione del 1800. Dopo l'indipendenza dell'Irlanda nel 1922, il regno è stato riconosciuto con il nome: Il Regno unito della Gran Bretagna e dell'Irlanda del nord.

[39]FISHER H. A. L. (a cura di), *The Collected Papers of Frederic William MAITLAND*, Cambridge University Press, vol. I, 1911, p. 5 ss.

[40]ALLEN J. W., *English Political Thought: 1603-1660,* vol. I 1603-1644, Methuen & Co. Ltd., London, 1938, p. 4.

privilegi del Parlamento, non erano delle concessioni da parte del Re ma dei diritti che avevano la loro origine nel consenso e nei secoli precedenti[41].

In altre parole, la questione fondamentale diventava sempre di più, se la sovranità risiedeva nel Re oppure nel Re in Parlamento, cioè se il potere politico doveva risiedere nelle mani del Re senza dei limiti precisi, oppure doveva essere diviso fra il Re e il Parlamento e di conseguenza la prerogativa del Re doveva essere limitata entro dei confini chiari[42]. Con il passare degli anni, quanto più il contrasto fra le due parti si radicalizzava, tanto più aumentavano le richieste della Camera dei comuni nei confronti della Monarchia, fino a chiedere nel 1641, con la *Grande Rimostranza*, che il Re nomini dei ministri e ambasciatori, su cui il Parlamento possa confidarsi[43]. Inoltre, dobbiamo tener presente che, come vedremmo meglio in seguito, durante la guerra civile, negli scritti di molti filoparlamentari si pone maggiore enfasi sulla superiorità del Parlamento, però rimane comunque la distinzione fra il Parlamento e l'istituzione che detiene il potere esecutivo.

Possiamo dire che dietro il conflitto fra la Monarchia e il Parlamento gli interessi concreti erano: il potere di imporre le tasse, la divisione dei poteri, il rapporto fra il potere esecutivo e le leggi positive, la demarcazione fra le competenze delle *Prerogative Courts* e le competenze delle corti della *Common Law*, la politica religiosa (il rapporto fra la chiesa anglicana e i gruppi puritani) e la politica economica (autorizzare e favorire i monopoli o permettere e garantire la libera concorrenza). Vediamo in seguito, sinteticamente, la dinamica degli eventi e le pretese di ciascuna delle due parti, tenendo presente che ci sono delle evoluzioni nel corso del tempo.

Nel tredicesimo secolo assistiamo alla nascita, in Inghilterra, delle prime assemblee, convocate e sciolte dal Re, dei nobili e degli ecclesiastici chiamate *parliamentum* o anche *concilium*, *colloquium*, *curia*[44]. Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, vengono invitati a partecipare dal Re anche rappresentanti delle comunità (*comune*) [45] o corti locali (*County court*), le quali avevano come compito principale la giustizia locale[46], ma nello stesso tempo sceglievano anche i loro rappresentanti al Parlamento. I rappresentanti di queste comunità locali

---

[41]Ivi, p. 28.
[42]BLACKSTONE W., *Commentaries of the Laws of England,* (curato da SHARSWOOD G.), J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1893, vol. I, p. 232 ss.
[43]GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 231.
[44]GNEIST V. H. R., *History of the English Parliament: Its Growth and Development through a Thousand Years, 800 to 1887,* W. Clowes and Sons, Limited, London, 1895, p. 112.
[45]MASTERMAN B., *The House of Commons*, John Murray, London, 1908, pp. 17-18.
[46]POLLARD A. F., *The Evolution of Parliament*, Longmans, Green And Co., London, 1920, pp. 108-109.

(*shire*) costituiranno un'istituzione a sé chiamata la Camera dei Comuni[47] che insieme alla Camera dei Lord e al Re, costituiranno il Parlamento. Le due funzioni principali delle due Camere erano: dare il consenso al Re per le tasse e presentargli petizioni. Fino ai primi decenni del XIV secolo non era chiara la distinzione fra le petizioni di interesse generale e le petizioni di interesse individuale, però in seguito la distinzione fra i due tipi di petizione diventa chiaro, cosicché le petizioni di interesse generale vengono presentate in Parlamento, quelle di interesse individuale invece vengono presentate nelle corti[48]. Inoltre, a proposito del Parlamento, dobbiamo tener presente che la Camera dei Lord, svolgeva anche funzioni giurisdizionali. D'altra parte, notiamo che verso la fine del XIV secolo (il primo caso data nel 1376), la Camera dei Comuni e la Camera dei Lord cominciano a svolgere anche la funzione di *impeachment* nei confronti dei collaboratori del Re. L'iniziativa d'*impeachment* veniva presa dalla Camera dei Comuni, il giudizio invece veniva dato dalla Camera dei Lord[49], e poteva consistere nella rimozione dalla carica e, a seconda dei casi, nella condanna al pagamento di una multa, all'imprigionamento o alla condanna a morte. La pratica d'*impeachment* venne utilizzata nei primi decenni del XV secolo, però negli ultimi decenni dello stesso secolo e durante il regno dei Tudor essa cadde in disuso fino al regno degli Stuart quando venne ripristinata nel 1621[50].

Per quanto riguarda la questione delle tasse, già negli articoli XII e XIV della *Magna Carta* (concessa dal Re Giovanni Senza Terra nel 1215, riconcessa, con alcune modifiche, da Enrico III nel 1225 e confermata da Eduardo I nel 1297[51]) era stato sancito il principio secondo cui, slavo le spese per il riscatto del Re in caso di cattura, per la nomina Knight (Cavaliere) del figlio primogenito del Re, oppure le spese per il matrimonio della figlia maggiore, non si potevano imporre tasse e aiuti economici a favore del Re senza il consenso del Consiglio Comune del Regno (*Common Council of the Kingdom*) composto dagli arcivescovi, vescovi, abati, conti (*earls*) e baroni[52]. Inoltre, nell'articolo XXXIX della *Magna Carta* era previsto che nessun uomo libero poteva essere arrestato, imprigionato se non previo il giudizio dei suoi pari e secondo la legge della terra (la legge comune). Nell'articolo XLI invece veniva sancito il diritto di resistenza collettiva, da parte dei baroni, nel caso in cui il Re avesse violato gli articoli della

---

[47]Ivi , p. 113.
[48]Ivi, pp. 127-128
[49]SIMPSON A., *A Treatise on Federal Impeachments: With an Appendix Containing, Inter Alia, an Abstract of the Articles of Impeachment in all the Federal Impeachments in this Country and in England,* Law Association of Philadelphia, 1916, pp. 6-7.
[50]HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Little Brown, and Company, Boston, 1922, vol. I, p. 190.
[51]McKECHNIESH. W., *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1914, p. 497, nota 2.
[52]GNEIST V. H. R., *History of the English Parliament: Its Growth and Development through a Thousand Years, 800 to 1887,* W. Clowes and Sons, Limited, London, 1895, p. 97; articoli XII e XIV della Magna Carta.

Magna Carta e non avesse posto rimedio, dopo che gli era stata presentata lamentela[53]. Quindi la *Magna Carta* può essere visto un "contratto" fra i baroni e il Re, che aveva come obbiettivo di instaurare un equilibrio fra essi e nello stesso tempo limitare il potere del Re[54]. La *Magna Carta* rimase un documento importante di riferimento per il governo costituzionale anche nei secoli successivi[55], però in un'ottica diversa, perché nel governo costituzionale dello stato moderno, tra le altre cose, non vengono riconosciuti degli eserciti privati, come invece esistevano quando venne firmata la *Magna Carta*. Inoltre, bisogna tenere presente che il testo della Magna Carta non riguardava tutta la popolazione, ma soltanto una sua piccola percentuale cioè quelli che venivano che venivano considerati uomini liberi (*liber homo, freeman*)[56].

Proseguendo sull'equilibrio fra la Monarchia e il Parlamento inglese (le due Camere) possiamo notare che durante la Guerra dei cent'anni (dagli anni 1340 agli 1450) fra l'Inghilterra e la Francia il ruolo del Parlamento si rafforzò perché il Re aveva continuamente bisogno di finanziamenti per portare avanti la guerra[57], e per il fatto che il monarca era impegnato in diverse campagne militari. In questi anni, oltre alla questione delle tasse, un'altra questione importante a cui abbiamo fatto cenno prima fu l'utilizzo dell'*impeachmen*t per la prima volta nel 1376 nei confronti di un ministro del Re. In più, vennero definiti meglio i privilegi del Parlamento (la libertà di parola[58] e la libertà personale) e prese vita la carica del presidente della Camera dei comuni (*speaker*)[59]. Infine da notare anche, che nel 1399 il Re Enrico IV venne accettato dal Parlamento come nuovo Re, dopo che il Re Ricardo II era stato deposto dal trono da Enrico IV[60].

Prima di arrivare alla dinastia dei Tudor, diciamo alcune parole per quanto riguarda il rapporto fra la monarchia e l'aristocrazia, nel sistema feudale. Durante il medioevo, come in tutti i paesi europei, anche in Inghilterra, mancava un'autorità centrale forte, cioè un'autorità che

---

[53]GNEIST V. H. R., *History of the English Parliament: Its Growth and Development through a Thousand Years, 800 to 1887,* W. Clowes and Sons, Limited, London, 1895, pp. 101-102; vedi anche McKECHNIESH. W., *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1914, cap. XII e XIV.
[54]McKECHNIESH. W*., Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1914, p. 124.
[55]HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Methuen & Co. LTD, London, 1923, vol. II, pp. 207-216.
[56]McKECHNIESH. W., *Magna Carta a Commentary on the Great Charter of King John*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1914, pp. 375-395.
[57]MASTERMAN B., *A History of the British Constitution*, Macmillan and Co., Limited, London, 1918, p. 66.
[58]BURTON W., *A brief treatise of the Privileges of the House of Commons,* K. Anderson, London, 1810, p. 32.
[59]MASTERMAN B., *The House of Commons*, London, 1908, p. 43.
[60]OMAN C., *England and the Hundred Years' War*, Blackie & son, Limited, London, 1898, p. 96; SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 246.

avesse quello che Weber ha definito *il monopolio del legittimo uso della forza fisica*[61] in un determinato territorio, perché il potere coercitivo era esercitato, a livello locale, dai signori feudali, formalmente connessi con un potere centrale ma, come abbiamo detto, a livello locale, il nobile feudale aveva il suo esercito privato. Naturalmente anche il Re aveva il suo esercito ma, almeno agli inizi del sistema medievale, la sua forza era più o meno simile alla forza dell'esercito di un grande nobile. Per questo motivo, una delle caratteristiche più importanti del sistema medievale era l'esistenza di un equilibrio militare fra il Re e i nobili da una parte e fra i diversi signori feudali dall'altra.

Il rapporto personale che si era creato fra i nobili stessi, e fra i nobili e il Re o l'imperatore era basato sul principio della reciprocità[62], cioè la concessione di un terreno e l'offerta di protezione da parte del signore, e in cambio il suo vassallo gli doveva fedeltà, aiuto nell'amministrazione della giustizia, assistenza militare e aiuti di natura economica[63]. Inoltre, per quanto riguarda la vita dei nobili, essa era regolata anche da un codice d'onore fondato, tra le altre cose, sulla lealtà, sull'onore, sul coraggio e l'abilità individuale, soprattutto quella militare[64].

I rapporti di interdipendenza fra i nobili potevano essere vari, per esempio un grande nobile poteva essere un vassallo del Re ma nello stesso tempo egli poteva avere dei nobili più piccoli come suoi vassalli[65], il resto della popolazione invece viveva in condizioni di servitù. Di conseguenza, la società medievale era una società militarmente instabile, causa dell'esistenza di un potere centrale debole (il potere politico e coercitivo era frammentato[66] in tanti piccoli centri locali) e a causa dei continui conflitti fra questi poteri locali; nello stesso tempo, la società medievale era anche una società statica a causa di una forte gerarchizzazione della società e a causa dell'esistenza di molti privilegi locali che, come abbiamo detto, venivano garantiti dai tanti piccoli eserciti locali posseduti dalla nobiltà. In più dobbiamo tener presente i privilegi riservati alle autorità religiose, perché nel sistema medievale, parallelamente al contratto e al rapporto di

---

[61]WEBER M., *Scritti politici*, con un'introduzione di BOLAFFI A., tradotto da CARIOLATO A., FONGARO E., Donzelli, Roma, 1998, p. 178; vedi anche WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978, p. 56.

[62]BLOCH M., *La société féodale*, Albin Michel, Paris, 1982, p. 320 ss.

[63]THOMPSON J. W. e JOHNSON E. N., *An Introduction to Medieval Europe, 300-1500*, W. W. Norton & Company, INC, New York, 1937, p. 306.

[64]CHARNY G. de, *A Knight's Own Book of Chivalry* (*Livre de Chevalerie*, scritto intorno al 1350), a cura di KAEUPER R. W. e KENNEDY E., University of Pennsylvania Press, 2005.

[65]THOMPSON J. W. e JOHNSON E. N., *An Introduction to Medieval Europe, 300-1500*, W. W. Norton & Company, INC, New York, 1937, p. 300.

[66]STRAYER J. R., *On the Medieval Origins of Modern State*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, p. 14.

reciprocità, un ruolo molto importante giocava anche il fattore teologico secondo il quale tutto il potere politico e religioso derivava da Dio[67].

Questo equilibrio di potere, in Inghilterra, fra la monarchia e l'aristocrazia, venne ridefinito da una serie di fattori, di cui due li abbiamo accennati prima: a) l'utilizzo di maggiori risorse finanziarie da parte del Re, con il consenso del Parlamento, a causa della Guerra dei cent'anni con la Francia; b) la costituzione e convocazione di assemblee rappresentative, nella Camera dei comuni, dove vi partecipavano non solo i piccoli nobili (*knight*) ma anche i rappresentanti di quella che verrà definita come la classe media. Altri fattori che contribuirono alla ridefinizione dell'equilibrio fra la monarchia e l'aristocrazia feudale, furono: l'adozione di nuove di nuovi mezzi nella guerra, come ad esempio l'uso della polvere da sparo[68], l'impiego nella guerra non solo di combattenti provenienti dalla nobiltà, cioè i cavalieri, ma anche di mercenari (in precedenza partecipare alla guerra era riservato alla nobiltà), il graduale progresso del commercio, l'aumento dell'adozione della moneta come mezzo di scambio[69] a scapito del baratro e dei servizi in natura, la nascita di corporazioni artigianali[70], l'estensione della presenza dei giudici del Re sul territorio del regno che avrà come conseguenza la formazione della *common law.*

Tutto questi fattori che abbiamo elencato prima contribuirono all'indebolimento del potere dell'aristocrazia e a porre le basi per un'autorità centrale che eliminasse i privilegi locali feudali; tuttavia, come dimostrò la Guerra delle Rose, il pericolo delle guerre locali non era ancora stato eliminato. La Guerra delle Rose fu una guerra combattuta nel territorio inglese fra due famiglie nobili quella dei Lancaster e quella degli York, di conseguenza essa contribuì ulteriormente all'indebolimento del potere militare locale dell'aristocrazia inglese[71]. D'altra parte, poiché questa guerra fu combattuta in territori circoscritti, essa non colpì con la stessa intensità quella parte della popolazione rimasta neutrale nel conflitto, come ad esempio i mercanti[72]. Inoltre, come abbiamo detto prima, la Guerra delle Rose mise in evidenza ancora una

---

[67]GALIZIA M., *La teoria della sovranità: dal medioevo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1951, p. 18 ss.; GIERKE O., *Political Theories of the Middle Age*, tradotto in inglese e con un'introduzione di MAITLAND W. F., Cambridge University Press, 1951, pp. 16-17.

[68]DEVRIES K., *Gunpowder Weaponry and the Rise of the Early Modern State*, in "War in History", 1998, vol. V, n.2, pp. 127-145.

[69]ASHLEY J. W., *The Economic Organisation of England: An Outline History*, Longmans, Green and Co., 1914, p. 45.

[70]CHEYNEY E. P., An *introduction to the industrial and social history of England*, The Macmillan Company, New York, 1901, p. 64.

[71]ROSS CH., *The Wars of Roses: A Concise History*, Thames And Hudson, London, 1976, p. 152.

[72]Ivi, p. 158, 160.

volta i lati negativi dell'esistenza di un potere centrale debole[73] e nello stesso tempo preparò il terreno per un autorità centrale più forte.

L'arrivo al potere della dinastia dei Tudor portò avanti il consolidamento del potere centrale, perché condusse all'abolizione degli eserciti privati. Tra la fine del XV secolo e gli inizi del secolo successivo vennero approvate in Parlamento alcune leggi che vietavano l'esistenza di eserciti privati non autorizzati dal Re[74], il che significava la fine del pluralismo (tanti piccoli eserciti locali) militare medievale. Per questo motivo, ci sembra condivisibile quello che ha scritto Stone, il quale ha affermato che il più grande successo della dinastia dei Tudor fu l'affermazione del monopolio del potere coercitivo da parte del governo centrale[75].

Dopo questo ragionamento sul rapporto fra il centro e la periferia, possiamo dire che i motivi di conflitto tra le forze monarchiche e le forze parlamentari, oltre alle questioni evidenziate in precedenza, c'era anche l'origine del potere centrale e il suo rapporto con la società. Detto diversamente, la questione di fondo era, in primo luogo, qual'era l'origine del potere centrale che aveva comportato la scomparsa dei poteri coercitivi locali e in secondo luogo, il potere centrale avrebbe governato senza il consenso dei cittadini (in questo caso, sudditi), oppure si sarebbe instaurato un rapporto di reciprocità fra questo potere centrale e la comunità dei cittadini, perché , a causa dei cambiamenti che abbiamo visto prima, il rapporto di reciprocità com'era nel sistema feudale, fra il vassallo il signore feudale, aveva perso le sue basi.

Per quanto riguarda la centralizzazione del potere esecutivo che naturalmente è un processo molto lungo, esso venne completato, in Inghilterra, nei primi anni del regno di Enrico VII, con il coinvolgimento del Parlamento. In questo caso, possiamo ricordare che il nuovo Re Enrico VII pochi giorni dopo la vittoria nel 1485 convocò il Parlamento per ratificare il suo potere[76]. Il Parlamento, a sua volta approvò un atto nel quale si dichiarava il diritto di eredità da parte del nuovo Re. Inoltre, fu sempre un atto del Re in Parlamento del 1487 a conferire alcune competenze in materia giurisdizionale a una corte fuori dal sistema della *Common Law*, cioè alla *Star Chamber*, così anche per quanto riguarda l'Atto di Supremazia del 1534 con il quale in Parlamento dichiarò il Re Enrico VIII capo della Chiesa Anglicana[77], dopo lo scisma dalla Chiesa cattolica.

---

[73]DENTON W., *England in the Fifteenth Century*, George Bell and Sons, London, 1888, p. 274 ss.
[74]BUCHOLZ R., KEY N., *Early Modern England 1485-1714: A Narrative History*, Wiley-Blackwell, 2009, p. 52.
[75]STONE L., *The Crisis of the Aristocracy,* Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 200-201.
[76]INNES D. A., *England Under the Tudors*, Methuen & Co., London, 1905, p. 46.
[77]RAITHBY J., (a cura di), *The Statutes at Large, of England and of Great-Britain*, Eyre G., Starhan A., London, 1811, vol. III, pp. 187-188; vol. IV, p. 109 ss.

Durante la dinastia dei Tudor (1485–1603), la tassazione continuò a rimanere una competenza del Parlamento, ma spesso i Tudor evasero questa competenza attraverso le benevolenze e i prestiti[78], pratiche che vennero convalidate dal Parlamento. Inoltre, in generale non ci furono resistenze da parte dal Parlamento ad accordare alla Monarchia la quantità di tasse che essa richiedeva. Per quanto riguarda invece l'equilibrio fra l'aristocrazia e la Camera dei comuni, il potere e il numero della vecchia aristocrazia vennero ridotti considerevolmente a causa della Guerra delle Rose, per cui i Tudor crearono un numero significativo di nuovi nobili[79]. D'altra parte, anche il numero della Camera dei comuni venne raddoppiato da parte di Enrico VIII, ma quel che è più importante è che il potere economico della classe rappresentata dalla Camera dei comuni aumentò considerevolmente durante la dinastia dei Tudor e in più, a differenza del periodo medievale, in questo periodo i membri della Camera dei comuni divennero sempre più dei professionisti[80]. Di conseguenza, se volessimo fotografare la realtà della dinastia dei Tudor ne uscirebbe una realtà complessa e dinamica, perché all'inizio, per rafforzare il potere del governo centrale, la monarchia si servì della collaborazione della piccola nobiltà e delle forze economiche, negli anni successivi invece, la Monarchia tentò di mettere in discussione il consenso del Parlamento sulle tasse, con gli strumenti che abbiamo evidenziato prima; tuttavia ciò non portò ad una rottura totale fra le due istituzioni. Questo dimostra un'evoluzione degli equilibri, perché nei primi anni dall'uscita dalla Guerra delle Rose, quando il potere della dinastia dei Tudor non si era ancora rafforzato, il ruolo del Parlamento fu importante nel rafforzamento del potere centrale; tuttavia, una volta che il governo centrale si era consolidato, il potere della Monarchia si era rafforzato però, anche in queste circostanze, il Parlamento continuò a mantenere il suo potere per quanto riguarda il suo consenso sulle tasse e nell'ambito legislativo.

Se facessimo un confronto fra l'Inghilterra e la Francia noteremmo invece che gli Stati generali in Francia, istituzione che aveva la sua origine dagli inizi del XIV secolo, non erano riusciti ad affermare il loro potere in materia fiscale, perché con il passare dei decenni il Re riuscì ad imporre le tasse senza il loro consenso[81], un potere della Monarchia che sarà consolidato nel corso del tempo e rimarrà in vigore fino alla Rivoluzione francese. In altre parole, a differenza della Francia, in Inghilterra fu il Parlamento e non la Monarchia a identificarsi come il

---

[78]HALLAM H., *Constitutional History of England*, vol. I, John Murray, London, 1850, p. 18.
[79]INNES D. A., *England Under the Tudors*, Methuen & Co., London, 1905, p. 178.
[80]POLLARD A. F., *The Evolution of Parliament*, Longmans, Green And Co., London, 1920, p. 162.
[81]PORTER B. D., *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, The Free Press, 1994, pp. 34-35.

rappresentante della nazione (stato)[82] e dell'interesse generale; tuttavia, il contributo della Monarchia, nel raggiungimento dell'unità nazionale, non deve essere affatto sottovalutato nemmeno in Inghilterra. Per essere convinti del ruolo della Monarchia, basta pensare che in paesi come la Germania e l'Italia, l'unità nazionale verrà effettivamente realizzata molto tempo dopo, anche perché vi mancava un'autorità centrale di riferimento come la Monarchia in Francia e in Inghilterra. Inoltre, un'altra peculiarità dell'Inghilterra riguarda anche il ruolo dell'aristocrazia, la quale, a parte il caso della guerra civile in cui molti dei suoi membri sostennero la causa della Monarchia, essa dimostrò maggior capacità di flessibilità e di adattamento rispetto alle aristocrazie europee, in modo particolare, perché non si sottrasse al pagamento delle tasse, e sostenne la restaurazione del 1660 e la Rivoluzione pacifica del 1688 contro il Re Giacomo II.

Prima di passare agli Stuart, come abbiamo accennato in precedenza durante la dinastia dei Tudor, grazie anche alla stabilità politica e dell'ordine pubblico, il potere economico delle forze economiche che si riconoscevano nella Camera dei comuni, si era rafforzato in modo considerevole[83]. Per quanto riguarda invece il problema religioso, da una parte, dopo la scissione dalla Chiesa di Roma, la Monarchia inglese si sentiva più rafforzata nelle questioni religiose, perché non doveva più preoccuparsi dell'intervento indiretto del Papa nelle questioni spirituali (un potere che i teologi cattolici riconoscevano al Papa nei confronti di un governante considerato eretico[84]); d'altra parte però la monarchia e la chiesa anglicana dovevano fare i conti con dei gruppi religiosi molto energetici chiamati puritani, i quali invocavano una riforma religiosa più radicale di quella portata avanti dalla Monarchia con il sostegno del Parlamento, sostenendo che le autorità religiose dovevano essere elette dai membri della comunità dei credenti. Inoltre, la monarchia doveva fare i conti anche con coloro che volevano un ritorno sotto l'autorità del Papa, anche se questa seconda pretesa trovava poco sostegno. Di conseguenza, il conflitto fra le forze monarchiche e le forze parlamentari lo possiamo pure vedere come un conflitto sul rapporto che ci deve essere fra potere politico, potere economico e potere ideologico, cioè se e in che senso il potere politico (coercitivo) deve o non deve tenere conto degli altri due poteri.

Vediamo in seguito la posizione della dinastia degli Stuart e la posizione del Parlamento. Nel 1598, cioè cinque prima anni di diventare Re d'Inghilterra, nel suo scritto *The Trew Law of*

---

[82]ZAGORIN P., *Rebels and Rulers, 1500-1660*, Cambridge University Press, 1984, vol. I, p. 120.
[83]HILL CH., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640,* Feltrinelli, Milano, 1957, p. 44.
[84]BURNS H. J. (a cura di), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge University Press, 2006, pp. 239-240.

Free Monarchies[85] (*La vera legge delle monarchie libere*) Giacomo I espone quella che viene definita la teoria del Diritto divino dei Re (*Divine right of Kings*)[86]. In questo scritto, il Re Giacomo I sosteneva che: a) il Re deve pensare al bene del Popolo (*to procure the weale and flourishing of his people*[87]), amministrando la giustizia, emanando buone leggi, punendo chi commette un male e mantenendo la religione; b) i sudditi non possono ribellarsi contro il Re perché la sua l'autorità deriva da Dio e di conseguenza egli è un suo luogotenente (*as his lieutenant ouer them*[88]); c) il Re è responsabile soltanto nei confronti di Dio; d) il sovrano, cioè il Re, viene prima del Parlamento e prima delle leggi, di conseguenza è il Re che fa le leggi e non il contrario; e) i sudditi non possono giudicare sulle azioni del sovrano (monarca), anche quando esse vengono considerate cattive; f) il Re è al di sopra della legge positiva, o meglio, in generale il Re deve governare secondo le leggi del regno però, in alcune circostanze, soltanto da lui sindacabili, può sospenderle; g) non ha senso di parlare dell'esistenza di un accordo fra il Re e i sudditi, perché anche qualora si sostenesse una cosa del genere soltanto Dio può giudicare se il patto è stato rispettato oppure no; h) il Re è il signore (*over-lord*) delle terre; i) se è vero che in qualche caso particolare il Re può commettere qualche errore, perché ha ceduto alle sue passioni, tuttavia, in generale, egli agisce per la giustizia, per cui le conseguenze dei suoi eccessi sarebbero comunque minori di una situazione di anarchia; l) l'obbedienza del Popolo verso la Monarchia è permanente, perché, alla morte del Re, essa continua nei confronti dei suoi eredi.

Le cause del conflitto le abbiamo accennato prima, per quanto riguarda invece la dinamica degli eventi, che precedettero la guerra civile, dal punto di vista storico e dal punto di vista dei documenti approvati dal Parlamento (*Petizione dei diritti* e *Grande rimostranza*) può essere sintetizzata come segue. Nel 1606, un mercante di nome Bate si oppose all'aumento dei dazi sull'importazione e dell'esportazione, decisi dal Re senza il consenso del Parlamento, sostenendo che il Re non potesse farlo[89], tuttavia la corte (*Court of Exchequer*) diede ragione al

---

[85]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. XXXVII, 53 ss.

[86]FIGGIS J. N*., The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1914, p. 138.

[87]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 55.

[88] Ivi, p. 55.

[89]Per il caso Bate e le reazioni della House of Commons, vedi: BROOM H., DENMAN L. G.*, Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, pp. 245-302; da notare come il membro della House of Commons, S. Hakewill per argomentare che la decisione della Court of Exchequer fosse infondata si rifà alla *Magna Carta*; d'altra parte i giudici argomentano la loro decisione secondo la logica causa-effetto: *all customs, old or new, are effects of commerce with foreign nations ; but commerce and affairs with foreigners, war and peace, the admitting of foreign coin, all treaties whatsoever, are made by the absolute power of the king ; and he who has power over the cause has power also over the effect* (*tutti i dazi, vecchi o nuovi, sono effetti del commercio con gli stati esteri; però il commercio e gli affari con gli stranieri, la pace e la guerra, l'ammissione della moneta estera, i trattati di ogni natura, sono fatti dal potere assoluto del Re; di*

Re sostenendo che l'aumento dei dazi rientrasse nelle prerogative del Monarca[90]. I giudici argomentarono la loro decisione sostenendo che il potere del Re si doveva distinguere in potere ordinario e assoluto: quello ordinario (*ordinary power*) sarebbe il potere esercitato dal Re attraverso le corti, per l'interesse dei singoli privati, nel rispetto della *common law*, e che questo potere non potrebbe essere modificato senza il consenso del Parlamento; il potere assoluto (*absolute power*) invece, sarebbe il potere esercitato dal Re, senza il limite del potere ordinario, per l'interesse generale e per il bene del Popolo, quando si tratterebbe di una questione di stato (*matter of state*). Secondo i giudici, spetterebbe al Re stesso stabilire quando una questione rientra nel potere ordinario oppure nel potere assoluto. In questo senso, secondo la corte, poiché i dazi rientrano nel commercio e a sua volta il commercio rientra nella politica estera, ne conseguirebbe che i dazi doganali rientrerebbero nella prerogativa del Re, perché la politica estera è competenza della Monarchia.

Per reagire a queste politiche e alla decisione della corte sui dazi, nel 1610 la Camera dei comuni dichiarò che le tasse imposte senza il consenso del Parlamento dovevano considerarsi nulle[91]. Un altro problema che venne discusso dalla Camera dei comuni fu la questione dell'emanazione di proclamazioni (*proclamations*) da parte del Re, attraverso le quali il monarca proibiva cose non proibite dalla legge, oppure stabiliva pene più severe di quelle stabilite dalla legge[92]. Il contrasto fra il Re e il Parlamento e il problema finanziario persistevano, e il primo Parlamento di Giacomo I venne sciolto nel 1610, senza un compromesso fra fra le due istituzioni[93]. Un nuovo Parlamento venne riunito nel 1614, ma nemmeno questa volta si riuscì a trovare un accordo, di conseguenza due mesi dopo il Parlamento venne sciolto senza aver approvato nessuna legge sulle tasse[94]. Di fronte a questa situazione, il Re cercò di ottenere il denaro necessario per affrontare le spese del regno adottando altri strumenti, come ad esempio, vendendo titoli di nobiltà, monopoli e, domandando prestiti, donazioni[95], ecc.

---

conseguenza, colui che ha il potere sulla causa ha anche il potere sull'effetto) vedi: BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, p. 247.

[90]DALE L., *The Principles of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., 1902, p. 302-303.

[91]BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, pp. 299-302.

[92]MONTAGUE F. C., *The Elements of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., London, 1903, p. 116. La prassi della creazione di nuovi reati con la proclamazione del Re venne rivitalizzata anche dopo il 1629, vedi: DALE L., *The Principles of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., 1902, p. 313.

[93]HILL CH., *The Century of Revolution*, 1603-1714, W. W. Norton & Company, London-New York, 1966, p. 10.

[94]WAKELING G. H., *King and Parliament (A.D. 1603— 1714),* Charles Scribner's Sons, New York, 1896, pp. 12-13.

[95]SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 371.

A causa dell'inizio della Guerra dei Trent'anni (1618-1648), un altro Parlamento venne riunito nel 1621, per votare le tasse necessarie per portare a compimento i piani della politica estera del Re, ma ebbe come risultato la denuncia della politica dei monopoli, della politica estera sostenuta dal Re e l'impeachment da parte della Camera dei Lord di uno dei più stretti consiglieri del Re, Bacone[96]. Nel 1624, un anno prima della morte di Giacomo I, un nuovo Parlamento venne riunito, il quale però questa volta votò dei fondi per la guerra contro la Spagna[97].

Ricordiamo che, negli stessi anni, il conflitto fra i poteri dello stato diventava sempre più palese anche sul fronte giudiziario fra il Cancelliere (*Lord Chancellor*) Ellesmere e il presidente della corte *King's Bench* Edward Coke, vale a dire il conflitto fra la corti di equità, dove l'influenza del Re era molto forte, e le corti della *common law* le quali volevano difendere la loro autonomia[98]. Nel caso concreto il conflitto si chiuse con la revoca da parte del Re del presidente della corte *King's Bench* (corte della *common law*) Edward Coke e la prevalenza delle corti di *equity* sulle corti della *common law.*

Quindi possiamo concludere che alla fine del regno di Giacomo I, nonostante i suoi tentativi di sostenere le casse del regno con strumenti finanziari come i dazi, le donazioni, la vendita di monopoli, il consenso del Parlamento rimaneva comunque uno strumento indispensabile, almeno quando il regno doveva impegnarsi in una guerra, come appunto nel caso del finanziamento della guerra contro la Spagna da parte del Parlamento nel 1624; tuttavia, il regno di Giacomo I si chiudeva senza un compromesso fra il Re e la altre due istituzioni politiche cioè il Parlamento e le corti della *common law*[99].

La politica di contrasto fra il Parlamento e il Re proseguì anche con Carlo I fino a trasformarsi in un conflitto armato nel 1642. Il primo Parlamento di Carlo I si riunì a giugno del 1625 dove la discussione si concentrò sulla religione e sui finanziamenti, ed ebbe come esito l'emanazione di una petizione rivolta al Re per preservare la religione protestante e la

---

[96]DALE L., *The Principles of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., 1902, pp. 308-309.

[97]SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 377.

[98]HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Little Brown, and Company, Boston, 1922, vol. I, p. 246 ss.

[99] *The Common law courts King's Bench and Court of Common Pleas increasingly defended absolute property rights, the right of every man to do what he would with his own. The prerogative courts became more and more organs of the government… So the alliance between the House of Commons and common lawyers was natural (Le corti della Common law la King's Bench e la Common Pleas, difesero in misura crescente i diritti assoluti sulla proprietà, il diritto di ogni uomo di fare ciò che uno potesse con ciò che è suo. Le prerogative courts divennero sempre di più organi del governo… Di conseguenza, l'alleanza fra la Camera dei comuni e i dottori della Common law fu naturale), vedi:* HILL CH., *The Century of Revolution*, 1603-1714, W. W. Norton & Company, London-New York, 1966, pp. 67-68.

concessione di finanziamenti (anche se esigui) per la politica estera. Tuttavia, quel che è interessante notare, a differenza della consuetudine praticata da più di due secoli[100] dove la tassa per ogni tino di vino importato (*tunnage*) e il dazio sui beni importati ed esportati (*poundage*) venivano concessi al Re, a vita, questa volta il Parlamento glielo concesse solo per un anno[101].

Il monarca chiedeva altri finanziamenti per la politica estera, ma il Parlamento si rifiutò, cosicché il primo Parlamento venne sciolto ad agosto del 1625. Un nuovo Parlamento venne riunito a febbraio del 1626, dove emerse un nuovo conflitto fra il monarca il Parlamento , perché quest'ultimo chiedeva l'impeachment più stretto collaboratore del Re, George Villiers primo duca di Buckingham. Per evitare l'impeachment di Buckingham il Re sciolse il Parlamento a giugno dello stesso anno, senza concedergli nuovi finanziamenti. D'altra parte, il Re continuò a riscuotere le tasse sul vino e sui dazi (*tonnage* e *poundage*) anche se come abbiamo visto il Parlamento nel 1625 gli aveva concesso il diritto di farlo solo per un anno. Inoltre, furono utilizzati anche altri metodi per far fronte alle spese del regno come la fornitura di navi, i prestiti forzati, che in alcuni casi risultarono anche nell'imprigionamento delle persone che si rifiutavano di pagare. Tuttavia questa politica trovò delle resistenze, perché cinque degli arrestati si rivolsero alla *King's of Bench* per apparire davanti a questa corte, cioè ricorrendo all'istituto di *Habeas Corpus ad subjiciendum*[102], dopo che erano stati arrestati dal *Privy Council*. Nel caso di uno di loro *Darnel's Case* il *Privy Council* nella sua risposta *return* (un documento in cui l'istituzione detentiva spiegava i motivi per cui teneva sotto arresto il detenuto), aveva affermato che il sig. Darnel veniva detenuto semplicemente per ordine del Re (*per speciale mandatum Domini Regis*). I difensori del detenuto invece, riferendosi alla *Magna Carta*, sostenerono che il suddito non poteva essere detenuto semplicemente per ordine del Re, perché l'articolo 39 della *Magna Carta* prevedeva che la detenzione del suddito aveva fondamento giuridico soltanto qualora egli avesse violato la legge comune della terra; tuttavia, i giudici diedero ragione al Re sostenendo che la detenzione del sig. Darnel fosse legittima[103].

---

[100]Il primo caso è nel 1414, vedi: SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 261.

[101]ACTON (diretto da), WARD A. W., PROTHERO G. W., LEATHES S. (a cura di), *The Cambridge Modern History,* Cambridge University Press, 1906, vol. IV, p. 259.

[102]Letteralmente significa: *avere il corpo per sottomettersi*, cioè si tratta di un'ordinanza in cui si chiedeva di portare, fisicamente, un detenuto davanti alla corte per decidere se la sua detenzione è legale oppure no.

[103]Per il caso Darnel con le argomentazioni della monarchia e dei difensori del detenuto, vedi: BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, pp. 158-224; vedi anche: COPPI G.*, Il writ di habeas corpus: le origini del baluardo delle libertà civili*, in "Le Carte e la Storia", 2009, vol. XV, n. 1, pp. 133-152.

Nel frattempo, a causa della guerra con la Francia, a marzo del 1628[104], il Re convocò il Parlamento il quale, in risposta alla politica perseguita negli ultimi tre anni da parte del Re, domandò al monarca di accettare un documento di diritti (*Petition of Right*), in cambio della concessione di finanziamenti per la guerra. Pressato dalla situazione, il monarca accettò la Petizione a giugno dello stesso anno[105] però, in seguito, ignorò i suoi principi. Nella Petizione dei diritti (*Petition of Right*), dove Edward Coke ebbe un ruolo da protagonista nella stesura del testo[106], il Parlamento denunciava come comportamenti contro la *Magna Carta* (precisiamo che si trattava di un'interpretazione del testo della *Magna Carta*, perché le circostanze del testo della Petizione dei diritti sono molto diverse dalle circostanze del testo della Magna Carta, basta pensare che quando venne approvato il testo della Magna Carta, la Camera dei comuni non esisteva ancora) la tassazione, i prestiti forzati, gli arresti e le detenzioni non previste dalla legge (positiva). Inoltre, nella Petizione veniva denunciato anche l'alloggio forzato dei soldati presso le case private e l'adozione della legge marziale da parte delle commissioni reali. La Petizione si chiudeva chiedendo al Re di non continuare a prelevare nessuna tassa e nessun aiuto economico senza il consenso del Parlamento, di non continuare la politica degli arresti arbitrari e di abolire le commissioni che praticavano la legge marziale, e di non costringere le case private a ospitare soldati[107].

Come abbiamo detto il Re accettò la petizione, però si trattava di un documento che prevedeva dei diritti che difficilmente egli li avrebbe rispettati, di conseguenza il conflitto fra il Monarca e il Parlamento, sui dazi (*tunnage* e *poundage*), ricomparse subito. A giugno un comitato di parlamentari preparò documento in cui si dichiarava che nemmeno i dazi potevano essere riscossi dal Re senza il consenso del Parlamento, la reazione del Re fu il rinvio della convocazione del Parlamento a ottobre, ma venne nuovamente rinviato al mese di gennaio del 1629[108]. Alla riunione del Parlamento il 20 gennaio del 1629 la questione religiosa e la questione dei dazi furono al centro della discussione. La situazione precipitò all'inizio di marzo e tre risoluzioni furono adottate, nelle quali veniva condannata la politica religiosa seguita dai

---

[104]Nello stesso anno (1628) Hobbes pubblica la traduzione in inglese dell'opera di Tucidide *La guerra del Peloponneso*. Notiamo che gà nell'introduzione dell'opera, interpretando il pensiero dello storico greco, Hobbes mette in evidenza i rischi della democrazia a causa della retorica e della demagogia, e della aristocrazia a causa della concorrenza fra i membri dell'aristocrazia. D'altra parte però, elogia la forma di governo formalmente democratica (*democratical in name*) ma effettivamente monarchica (*in effect monarchical*).

[105]ADAMS B. G., *Constitutional History of England*, Henry Holt and Company, New York, 1926, p. 294.

[106]SHEPPARD S. (a cura di), *The selected writings of sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. III, p. 1225.

[107]GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 66-70.

[108]SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 387.

consiglieri del Re, la riscossione dei dazi dal monarca senza il consenso del Parlamento e il pagamento volontario dei dazi senza il consenso del Parlamento[109]. La reazione del Re fu lo scioglimento del Parlamento e l'arresto di alcuni membri della Camera dei comuni[110].

Dal 1629 al 1640 il Re governò senza il Parlamento, perché fino al 1640 il Parlamento non venne più convocato. La monarchia cercò di portare avanti le sue politiche anche facendo pressioni nei confronti dei giudici[111]. Anche in questi anni (1629-1640), la causa principale di conflitto fra le forze monarchiche e le forze parlamentari, fu la questione delle tasse e il caso più importante fu la tassa per le navi (*ship money*). Nei secoli passati, questa tassa veniva applicata, in tempo di guerra, solo alle zone costiere e consisteva nella fornitura al Re di navi o danaro da parte degli abitanti di queste zone[112]. Tuttavia, dal 1634 il procuratore generale (*Attorney-General*) del regno, inviò delle ordinanze (*writs*) ai funzionari del regno per la riscossione della tassa per le navi (*ship money*), con la motivazione che bisognava difendere le coste del regno contro la pirateria e contro un'eventuale guerra. In altre parole, non c'era una guerra in corso, come invece era la prassi nel passato. Nel 1635 questa tassa *(Ship-money)* non fu limitata alle zone costiere ma venne estesa anche alle zone lontane dalla costa. Questa decisione però, non venne accolta senza resistenza e tra coloro che si erano rifiutati di pagare era anche John Hampton la cui causa finì nel 1637 davanti alla corte di Exchequer; tuttavia, l'anno successivo, con una votazione di 7 a favore e 5 contro[113], la corte diede risposta positiva[114] alla domanda da parte del monarca, il quale aveva chiesto alla corte di giudicare se fosse legittimato domandare ai sudditi la fornitura di navi, beni e munizioni quando il monarca ritenesse che il regno fosse in pericolo. Anche in questo caso, sul pano formale, il problema era la tassazione e il rispetto degli statuti del regno, vale a dire se il Re poteva, in circostanze urgenti da egli stesso giudicate come tali, imporre tasse senza il consenso del Parlamento e agire al di fuori dei limiti delle leggi del regno[115]. Sul piano sostanziale, però questi meccanismi avevano come obbiettivo l'affermazione

---

[109]ACTON (diretto da), WARD A. W., PROTHERO G. W., LEATHES S. (a cura di), *The Cambridge Modern History,* Cambridge University Press, 1906, vol. IV, p. 273 ss.

[110]GARDINER S. R., *The Personal Government of Charles I 1628-1637*, Longman, Green, and Co., London, 1877, vol I, pp. 99-100.

[111]MONTAGUE F. C., *The Elements of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., London, 1903, p. 122; GARDINER S. R., *The Personal Government of Charles I 1628-1637,* Longman, Green, and Co., London, 1877, vol. I, p. 110.

[112]MACAULAY TH. B., *The History of England from the Accession of James the Second,* Longman, Brown, Green, and Longmans, London, 1850, vol. I, pp. 89-90.

[113] SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, p. 394.

[114]Per il caso *Ship-money* vedi: BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, pp. 303-367.

[115]Per quanto riguarda le circostanze, la domanda posta dal Re ai giudici, era: *When the good, and safety of the kingdom in general is concerned, and the whole Kingdom is in danger (Quando il bene e la sicurezza del regno è in*

del potere della Monarchia nella raccolta delle tasse senza il consenso del Parlamento. Riteniamo molto importante notare che la decisione della corte, sulla tassa per le navi (*ship money*), a favore della Monarchia, non venne presa da una corte di *equity* dove come abbiamo detto in precedenza l'influenza del Re era maggiore, ma da una corte di *common law*. In più, notiamo che il presidente del processo della tassa per le navi, John Finch, sostenne, tra le altre cose, che: *by the common law, and the fundamental policy of the kingdom, that the king may charge his subjects for the defence of the kingdom … when it is in danger; and I hold that the king is sole judge of the danger*[116] (*secondo la common law e la politica fondamentale del regno, il re può tassare i suoi sudditi per la difesa del regno… quando esso è in pericolo; sostengo pure che il re è il solo giudice del pericolo*).

Fatta questa parentesi sul processo della tassa per la navi (*Ship-money*), proseguiamo con la situazione politica. Nel 1637 Carlo I decise d'imporre la liturgia anglicana in Scozia, però incontrò la resistenza armata degli scozzesi. Trovandosi in difficoltà economiche[117], ad aprile del 1640 il Re convocò il Parlamento, però dopo tre settimane *(il Parlamento breve*) il Parlamento venne sciolto, senza un consenso con la Monarchia. D'altra parte, sul campo di guerra le forze del Re non riuscivano ad arrestare le campagne militari degli scozzesi in Inghilterra, quindi il Re fu costretto a convocare di nuovo il Parlamento, che si riunì a novembre del 1640. Dopo la sua convocazione, il Lungo Parlamento non si limitò a dichiarare illegale la tassa per le navi (*Ship-money*), a riaffermare il potere del Parlamento sui dazi e a dichiarare illegali tutte le altre misure che il Re aveva utilizzato per ottenere imposte dai sudditi, evadendo il consenso il Parlamento; ma procedette anche all'abolizione delle *Prerogative Courts, Star Chamber e High commission*, all'impeachment di alcuni ministri del Re, e all'approvazione dell'Atto triennale (*Triennal Act*) il quale stabiliva che non doveva passare un intervallo superiore di tre anni tra la chiusura di una

---

questione, e quando il Regno intero è in pericolo), vedi: BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885, p. 306.

[116] *Cobbett's Complete Collection of State Trials and proceedings for high treason and other crimes and misdemeanors,* London, 1809, vol. III, p. 1243

[117] Parlando delle cause della dissoluzione della sovranità Hobbes mette in evidenza, tra le altre cose, la mancanza di denaro, precisando che: *the difficulty of raising money, for the necessary uses of the Commonwealth; especially in the approach of war. This difficulty ariseth from the opinion, that every subject hath a propriety in his lands and goods, exclusive of the sovereign's right to the use of the same (la difficoltà di riscuotere il denaro per le spese necessarie dello Stato, specialmente quando sta per scoppiare la guerra. Questa difficoltà deriva dall'opinione che ciascun soggetto ha proprietà sulle proprie terre e sui propri beni, tale da escludere il diritto del sovrano dal loro uso),* vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 319.

legislatura e la convocazione di un'altra e che non si poteva sciogliere il Parlamento attuale, senza il consenso del Parlamento stesso[118].

Il contrasto fra il Re e il Parlamento su chi doveva guidare l'esercito per reprimere la ribellione in Irlanda a ottobre del 1641, la votazione da parte del Parlamento della Grande rimostranza (*The Grand Remonstrance*) a dicembre dello stesso anno e la reazione del Re a gennaio del 1642, portarono allo scontro armato tra le forze reali e le forze parlamentari, nel mese di agosto dello stesso anno.

La Grande rimostranza (dicembre 1641) era una petizione che la Camera dei comuni rivolgeva al Re in cui veniva criticata la politica del monarca sulle importazioni, sulle questioni religiose, sulla questione giurisdizionale (*Prerogative Courts* e la violazione della *common law*), sulle politica estera e sulla politica economica[119]. In più, in una delle richieste della Grande rimostranza veniva domandato che il Re nominasse dei ministri che su cui il Parlamento potesse confidare[120]. La reazione del Re fu, l'ordine di arresto, senza successo, per cinque membri prominenti della Camera dei comuni[121]. In queste circostanze, come abbiamo detto, nell'agosto del 1642, il conflitto fra la Monarchia e il Parlamento si trasformò in un conflitto armato.

---

[118]Per i vari documenti approvati dal Lungo Parlamento prima dello scoppio della guerra civile, vedi: GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958; vedi anche: MACAULAY TH. B., *The History of England from the Accession of James the Second,* Longman, Brown, Green, and Longmans, London, 1850, vol. I, p. 96 ss.

[119]Per il testo completo della Grande rimostranza vedi: GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, pp. 202-232.

[120]*That His Majesty be humbly petitioned by both Houses to employ such councillors, ambassadors and other ministers, in managing his business at home and abroad as the Parliament may have cause to confide in, without which we cannot give His Majesty such supplies for support of his own estate, (Che la sua Maestà sia umilmente supplicata da entrambe le Camere, per impiegare dei consiglieri, ambasciatori e altri ministri, nella gestione delle faccende interne ed esterne, su cui il Parlamento abbia motivo per confidarsi, senza il quale non possiamo concedere alla sua Maestà le provviste per sostenere il suo patrimonio),* vedi: GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 231.

[121]SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together With an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I, pp. 406-416.

1.3 LA RELAZIONE DEL PENSIERO DI HOBBES CON L'USCITA DAL MEDIOEVO E CON IL CONFLITTO POLITICO IN INGHILTERRA

Abbiamo parlato dell'uscita dal sistema medievale e delle controversie fra le forze monarchiche e quelle parlamentari inglesi. Vediamo adesso come questi due fattori possono essere collegati con il pensiero di Hobbes. Per quanto riguarda, l'uscita dal sistema medievale, analizziamo sinteticamente due nozioni, l'individualismo e il potere sovrano (lo stato moderno); invece per quanto riguarda il conflitto politico: l'origine del potere politico e la rappresentanza.

Vedendo il frontespizio del *Leviatano*, che lo possiamo dividere in due parti, in quella superiore e in quella inferiore, notiamo nella parte superiore dell'immagine, un grande uomo di forme gigantesche, composto di tanti piccoli uomini, che sta al di sopra di una città pacifica e che nella mano destra ha una spada, nella mano sinistra invece ha un pastorale. Se volessimo riferirci, ad esempio, al medioevo, potremmo notare che la spada e il pastorale simboleggiano i due poteri per eccellenza nel sistema feudale, il potere militare dell'aristocrazia[122] (naturalmente, la spada può anche significare la fine di una guerra civile, oppure la perdita del potere paterno in una società patriarcale) e quello religioso della Chiesa cattolica. Nella parte inferiore del frontespizio ci sono tre colonne: nella colonna centrale c'è il titolo dell'opera, l'autore e l'anno di pubblicazione; nella colonna sotto la spada si trovano un castello, una corona, un cannone, delle armi, delle lance e delle bandiere, e infine viene rappresentata una battaglia in corso; nella colonna sotto il pastorale c'è una chiesa, una mitria pastorale, le folgori della scomunica, acuminate sottigliezze, sillogismi e dilemmi, e infine si trova un consiglio[123].

---

[122]Facciamo una precisazione molto importante relativamente all'aristocrazia (qui per aristocrazia intendiamo la minoranza). Affermare che l'aristocrazia perde il potere militare (coercitivo), perché questo potere passa nelle mani della monarchia, a nostro avvisto non significa, come sostengono alcuni, che l'aristocrazia perde ogni potere, perché il rapporto fra la minoranza (aristocrazia) e la maggioranza (democrazia) si presenta anche in altri campi, che nel pensiero di Hobbes, salvo il potere ideologico nella sfera pubblica, teoricamente non sono centralizzati; ma quel che a nostro avviso è ancora più importante è che la centralizzazione di un potere non implica automaticamente che quel potere, poiché centralizzato, verrà adoperato a favore della maggioranza e di conseguenza a sfavore della minoranza (per dimostrarlo, potremmo fare tanti esempi storici). In altre parole, a nostro avvisto è necessario studiare concretamente un determinato Stato, in un determinato tempo, per giudicare se il potere coercitivo centralizzato è stato adoperato per equilibrare gli interessi della maggioranza e quelli della minoranza, oppure per favorire gli interessi di una parte.

[123]BREDEKAMP H., *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a cura di SPRINGBORG P., Cambridge University Press, 2007, p. 32; vedi anche: SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, p. 73.

Le interpretazioni possono essere viarie, sul messaggio che Hobbes voleva comunicare con quest'immagine; tuttavia la nostra impressione è che con il frontespizio del *Leviatano* egli volesse comunicare ai suoi contemporanei che, con la fine del sistema medievale il potere dei tanti castelli e degli eserciti privati, è passato nella mani di colui che Hobbes chiama *Commonwealth*, che possiamo tradurlo come potere comune, stato, o autorità comune, e le tante spade in mano ai tanti signori locali nel sistema medievale sono state sostituite dalla spada unica nella mano del grande uomo, cioè dalla spada del *Commonwealth*. La stessa cosa si può dire anche per quanto riguarda il pastorale, nella mano sinistra del grande uomo, perché secondo Hobbes con l'istituzione dell'autorità sovrana, il potere spirituale, per quanto riguarda la religione nella sfera pubblica, è passato nelle mani del sovrano. Per questo motivo, secondo Hobbes, con l'istituzione del potere sovrano, non si può più parlare di eserciti privati o di un potere indiretto del Papa, attraverso la scomunica, nei confronti dell'autorità temporale, come invece il Pontefice aveva reclamato durante il medioevo e come i teologi cattolici sostenevano anche agli inizi del XVI secolo[124]. Inoltre, relativamente alla religione, la critica di Hobbes era diretta anche nei confronti dei quei predicatori protestanti, fioriti in Inghilterra dopo la dopo la rottura con la chiesa di Roma nel 1534, i quali si riferivano alla Bibbia per mettere in discussione l'autorità del potere temporale, fino a invocare come dovere dei fedeli la ribellione contro i sovrani adoratori di idoli[125].

La posizione di Hobbes è molto radicale, soprattutto per quanto riguarda il fattore religioso, però non ci sembra che sia completamente priva di fondamento, perché come abbiamo detto durante dinastia dei Tudor la monarchia era riuscita a completare il lungo processo di uscita dal sistema politico feudale e di consolidamento del potere coercitivo nelle mani del governo centrale. Nello stesso tempo, l'Atto di Supremazia del 1534, con il quale il Re Enrico VIII era stato dichiarato capo della chiesa dell'Inghilterra aveva sancito la supremazia dell'autorità temporale anche nelle questioni religiose[126].

Con la caduta del sistema medievale, caratterizzato dall'esistenza di tanti privilegi militari locali e con la caduta dei privilegi delle autorità religiose, secondo Hobbes, sarebbe emerso in primo piano l'intera comunità degli individui, eco perché, a nostro avviso, le due colone che stanno sotto il grande uomo nel frontespizio del *Leviatano* le troviamo trasformate, nella parte superiore del frontespizio, in tanti piccoli individui che compongono il corpo di un

---

[124]COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1993, vol. III, p. 346.
[125] ALLEN J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co. Ltd., London, 1957, p. 110.
[126]HAIGH CH., *The Reformation in England to 1603*, in PO-CHIA HSIA R. (a cura di), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2004, pp. 137-138.

uomo di forme gigantesche. Con questo non vogliamo dire che nel sistema medievale non esisteva il concetto dell'individualismo e della libertà individuale, anzi, erano state proprio le popolazioni germaniche che avevano introdotto, la nozione della libertà individuale, nei territori che erano stati sotto il dominio dell'Impero Romano; tuttavia, nel sistema medievale, l'individualismo era legalmente riservato a un piccolo numero di persone[127], con l'istituzione di un potere sovrano invece la nozione dell'individualismo viene estesa anche al resto della popolazione, però il modo in cui Hobbes presenta il potere sovrano, si potrebbero avere degli effetti controproducenti perché: a) il potere sovrano è illimitato; b) la proprietà non viene considerata un diritto naturale; c) le opinioni pubbliche contro il sovrano possono essere censurate; d) non c'è un rapporto di reciprocità fra gli individui e il potere comune. Questo per quanto riguarda l'individualismo in Hobbes in relazione all'uscita dal sistema feudale. Vediamo adesso la questione del potere sovrano, anche essa in relazione all'uscita dal sistema medievale.

Riferendosi sempre al frontespizio del *Leviatano*, nella sua cima c'è una frase in latino tratta dal libro di *Giobbe*: *Non est potestas Super Terram quae Comparater ei (Nessuno sulla terra è pari a lui)*[128]. Questa frase esprime abbastanza bene una delle caratteristiche fondamentali dello stato moderno, cioè la superiorità del potere sovrano nei confronti degli altri enti subalterni (Hobbes però, sostiene la nascita dello stato assoluto) e nello stesso tempo, per questo aspetto, ciò rappresenta una novità rispetto al sistema medievale perché, come abbiamo detto, durante il medioevo il potere coercitivo risiedeva nei signori feudali, a livello locale.

Per capire l'incomparabilità del potere sovrano nei confronti delle altre istituzioni dobbiamo tenere presente quello che Hobbes scrive quando affronta la questione dei diritti del sovrano per istituzione[129]. Secondo Hobbes, al potere sovrano spetta, tra gli altri, il diritto esclusivo, di giudicare sui mezzi necessari per la pace e la difesa dei suoi sudditi, di giudicare sulle dottrine e sulle opinioni pubbliche, di fare delle leggi sulla proprietà privata, di giudicare sulle controversie, di fare la guerra e la pace, di scegliere i suoi ministri e consiglieri, di punire i trasgressori della legge, ecc. Nello stesso tempo, secondo Hobbes, il potere sovrano non deve essere diviso in tante istituzioni ma concentrato in un'unica istituzione monocratica o assembleare, non può essere accusato di ingiustizia e una volta che è stata istituita una forma di governo, non può più essere modificata[130]. Tutte queste caratteristiche, in fondo, disegnano, in modo puro, la teorizzazione dello stato assoluto dove il potere politico e ideologico (il potere

---

[127] SCHERGER G. L., *The Evolution of Modern Liberty*, Longmans, Green, and Co., 1904, p.27.
[128] *Libro di Giobbe*, 41, 25, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 1193.
[129] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, cap. XVIII.
[130] Ivi, p. 160.

ideologico nella sfera pubblica, in correlazione con la sicurezza) viene attribuito al potere sovrano, cioè nelle mani di un'unica istituzione, mentre il resto viene lasciato all'autonomia dei sudditi.

Per quanto riguarda invece, la sua applicazione concreta come teoria, sostenere che l'Inghilterra sarebbe uscita dal sistema medievale con una forma di governo assoluto, fu una previsione che non vi trovò applicazione concreta perché, dopo il breve periodo di protettorato di Cromwell, l'Inghilterra continuò a mantenere una forma di governo misto[131]; questo però non significa che, nell'ottica della divisione dei poteri, il Parlamento inglese, non aveva, per il periodo a cui ci riferiamo, o non ha oggigiorno, un potere *politico* superiore al potere esecutivo e a quello giudiziario. Per quanto riguarda invece la situazione nel continente europeo, nel periodo prima della Rivoluzione francese, la questione è un po' più complicata, ci basta ricordare che nel 1661, cioè dieci anni dopo la pubblicazione del *Leviatano*, in Francia, Luigi XIV assunse il potere a pieno titolo. In altre parole, mentre in Inghilterra si consolidò quello che Montesquieu definì la divisione dei tre poteri secondo la Costituzione inglese[132], in molti paesi del continente, fino alla Rivoluzione francese, regnò lo stato assoluto, anche se in un modo non completamente puro, perché riferendoci per esempio alla Francia, pensiamo al potere dei *Parlements*[133], cioè i giudici che dovevano registrare gli atti del Re, o al potere della Chiesa cattolica[134]; d'altra parte, uno deve anche tenere presente che nel corso del tempo gli equilibri di potere possono cambiare. Non a caso, come è stato notato[135], nel continente europeo il pensiero di Hobbes non incontrò molta ostilità come Inghilterra, anzi in paesi come la Francia egli ebbe molti suoi ammiratori[136]. Con questo però non vogliamo sostenere che il pensiero politico di Hobbes non fu rilevante in Inghilterra (visto che l'Inghilterra mantenne la forma del governo misto) né nel continente europeo dopo la Rivoluzione francese (visto che con la Rivoluzione venne abbattuta la monarchia assoluta) perché su molti altri punti il pensiero politico di Hobbes rimane tuttora rilevante, pensiamo all'importanza dell'esistenza di un potere comune per garantire la coesistenza pacifica, allo studio delle passioni dell'individuo, all'eguaglianza naturale fra gli individui, all'individualismo universale, alla distinzione fra sfera pubblica e sfera privata, all'origine del potere politico che secondo Hobbes non è naturale ma deriva dal consenso umano,

---

[131]SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, p. 125.
[132]MONTESQUIEU*, Lo spirito delle leggi,* tradotto da BOFFITO SERRA B., nota introduttiva e note di BARNI G., Rizzoli, Milano, 1967, 207.
[133]JANSSON M. (a cura di), *Realities of Representation: State Building in Early Modern Europe and European America*, Palgrave Macmillan, 2007, p. 79.
[134]BELOFF M., *The Age of Absolutism 1660-1815*, Harper & Brothers, New York, 1962, p. 58.
[135]SKINNER Q., *Vision of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, 2004, p. 321.
[136]LACOUR-GAYET G., *L'éducation politique de Louis XIV*, Hachette et C[ie], Paris, 1898, pp. 378-384; SKINNER Q., *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, in "The Historical Journal", 1966, vol. IX, n. 3, p. 288.

(però dobbiamo precisare che per Hobbes una volta che è stato istituito, il potere politico non ha più bisogno del consenso degli individui).

Come abbiamo detto, secondo Hobbes l'istituzione di un potere sovrano avrebbe portato dei benefici per l'individuo (con i limiti che abbiamo ricordato) perché da una parte avrebbe impedito la ricomparsa dei privilegi locali e l'instabilità come nel medioevo, e d'altra parte il potere comune avrebbe garantito la coesistenza pacifica fra gli individui. Tuttavia, in risposta a questo ragionamento sono sorte, tra le altre, tre obiezioni: la prima ha messo in evidenza che l'analisi di Hobbes sul potere sovrano affronta il conflitto solo nell'ottica del conflitto interno, ma non propone qualche soluzione per quanto riguarda i conflitti internazionali che sarebbero sorti fra i diversi sovrani (stati)[137]; la seconda ha sostenuto che il sovrano potrebbe abusare del suo potere[138] e privare della vita anche un suddito innocente; la terza ha sostenuto che il pensiero di Hobbes è una teorizzazione del sistema totalitario[139].

A proposito della prima obbiezione possiamo dire che è vero che lo stato moderno, invece di garantire la pace, potrebbe anche fare la guerra, però secondo Hobbes il potere sovrano viene istituto proprio per vivere in pace ed evitare la guerra. Hobbes ne parla, anche se incidentalmente, sia della questione della guerra fra i diversi stati, sia della questione della partecipazione in una guerra intrapresa dal sovrano. Per quanto riguarda la guerra fra gli stati, essa ha secondo Hobbes delle conseguenze meno disastrose della guerra civile[140] (stiamo parlando di un epoca in cui gli strumenti della guerra erano meno distruttivi di quelli che verranno inventati successivamente). Per quanto riguarda il coinvolgimento dei sudditi in guerra, secondo Hobbes il sovrano non dovrebbe obbligare a partecipare, in una guerra, un suddito che non si è volontariamente arruolato come soldato, a meno che la difesa del potere comune richieda il coinvolgimento di tutti[141]. In altre parole, la lettura più appropriata di questi paragrafi ci sembra questa: una guerra offensiva intrapresa da parte del sovrano, obbliga a parteciparvi solo chi si è volontariamente offerto, una guerra difensiva invece obbliga tutti i sudditi.

Riguardo alla seconda obbiezione, cioè agli abusi del sovrano, Hobbes ammette che il sovrano potrebbe abusare del suo potere, però nella sua ottica gli abusi del potere comune hanno

---

[137]RUSSELL B., *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unwin LTD, 1947, p. 579.

[138]PUFENDORF S., *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*, tradotto in inglese da TOOKE A., a cura e con un'introduzione di HUNTER I., e SAUNDERS D., Liberty Fund, Indianapolis, 2003, p. 287.

[139]VIALATOUX J., *La Cite de Hobbes: Théorie de l'état totalitaire, Essai sur la conception naturaliste de la civilisation,* Paris-Lyon, 1935, p. 203 ss.

[140]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 115.

[141]Ivi, p. 205.

conseguenze negative minori di una guerra civile[142]; però va detto che con questo ragionamento Hobbes mette la società in una posizione, incondizionatamente, inferiore al sovrano, cioè a chi detiene il potere coercitivo centrale. D'altra parte però, Hobbes cerca di rimediare sostenendo che il sovrano non deve punire un suddito innocente, perché ciò è contro la legge di natura[143].

Relativamente alla terza obbiezione, cioè quella che sostiene che Hobbes è un teorizzatore dello stato totalitario, ci sembra più appropriato definire il pensiero di Hobbes come una teorizzazione, non dello stato totalitario ma dello stato assoluto, perché, tra le altre cose, Hobbes: a) fa la distinzione tra la sfera pubblica e quella privata[144], b) suggerisce al sovrano la proibizione di fazioni, ma non gli suggerisce il coinvolgimento diretto delle masse come avvenne nei regimi totalitari[145]; c) consiglia al sovrano la censura contro le dottrine sediziose[146], ma non la propaganda di massa[147].

In questo modo abbiamo analizzato anche la seconda nozione, cioè il potere sovrano, relativamente all'uscita dal medioevo. Vediamo adesso alcune questioni, in relazione al pensiero di Hobbes, che erano oggetto di conflitto, al tempo di Hobbes, fra le forze monarchiche e le forze parlamentari inglesi, vale a dire, l'origine del potere politico e la rappresentanza. Per quanto riguarda l'origine del potere politico, cioè la ragione per cui alcuni uomini devono comandare altri uomini, dagli scritti degli autori inglesi, ma anche in quelli continentali, del 1500 e della prima metà del secolo successivo possiamo distinguere, tra le altre, due teorie, la teoria contrattualistica e quella che possiamo definire paternalistica (oppure di diritto divino).

Naturalmente ci sono molte differenze, in relazione al paese d'origine e alle circostanze, fra i diversi sostenitori del contrattualismo[148], però possiamo dire che, in generale, essi avevano in comune i seguenti punti: a) il potere politico non è naturale ma deriva dal contratto fra l'autorità politica e il Popolo, però il significato del termine Popolo varia, perché per alcuni il Popolo si identifica con il Parlamento (nel senso inglese della parola, cioè in Francia gli Stati generali) per altri invece con i ceti, le corporazioni, i magistrati[149]; b) il potere dell'autorità politica non è illimitato perché è vincolato dal contratto con il Popolo; c) bisogna distinguere fra

---

[142]Ivi, p. 170.
[143]Ivi, p. 304.
[144]SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, p. 105.
[145]ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland-New York, 1962, p. 305-340.
[146]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 323.
[147]ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland-New York, 1962, p. 341-364.
[148]DUNNING A. CH., *A History of Political Theories: from Luther to Montesquieu*, The Macmillan Company, New York-London, 1919, cap. II.
[149]GALLI C. (a cura di), *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 165.

colui che rispetta il contratto, cioè il Re, e colui che invece lo viola, cioè il tirano; d) la resistenza nei confronti del tirano è ammessa.

Anche fra i paternalisti le posizioni sono molto varie, però possiamo dire, tra le altre cose, sostenevano che: a) il potere politico è naturale perché deriva da Dio attraverso il potere paterno; oppure semplicemente deriva dal potere paterno come sostiene ad esempio Bodin, anche se in un passo dei *Sei libri dello Stato* egli fa rifermento a una sorta di contratto fra i padri di famiglia[150], però si tratta pur sempre di un contratto non fra gli individui ma fra i padri; b) l'obbedienza politica è incondizionata perché non esiste un contratto fra il Re e il Popolo; c) la resistenza confronti del Re non è ammessa; d) l'autorità politica è responsabile, per le sue azioni, soltanto nei confronti di Dio[151], ma non nei confronti del Popolo; f) il potere paterno è naturale.

Inoltre, dobbiamo tenere presente anche l'opinione di coloro come quella che troviamo in un passo di Bodin, secondo la quale il potere politico è derivato dalla forza[152], cioè dalla vittoria degli uni sugli altri.

Il grande interesse che molti filosofi della politica dedicano all'origine del potere politico, nel XVI e XVII secolo, può essere collegato, a nostro avviso, con la caduta del sistema medievale e con la nascita dello stato moderno. In queste nuove circostanze, una delle domande fondamentali diveniva, per quanto riguarda l'obbligazione politica, era sulla teoria della reciprocità nel contratto medievale, sarebbe stata reinterpretata, oppure sarebbe stata sostituita da un'altra teoria? Qualora uno avesse difeso la teoria della reciprocità, ovviamente avrebbe dovuto reinterpretarla perché la reciprocità nel contratto medievale era di carattere personale, fra un nobile con un altro nobile, grazie anche al fatto che il potere coercitivo era decentralizzato, però una volta che il potere coercitivo veniva concentrato nelle mani del monarca, cioè dello stato, la reciprocità personale, così com'era nel sistema feudale, non aveva più senso.

Come già abbiamo accennato in precedenza, nell'Europa occidentale già dalla fine del 1200 inizio del 1300, il Monarca aveva cominciato a convocare delle assemblee rappresentative (il Parlamento in Inghilterra, Stati generali in Francia). Quest'iniziativa venne intrapresa in diversi paesi, in Francia ad esempio, gli Stati generali vennero convocati nel XIV, XXV e XVI,

---

[150]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, libro primo, cap. VI, p. 265.
[151]MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 38.
[152]BODIN J., *Les six livres de la République*, *Un abrégé du texte De l'édition de Paris de 1583*, a cura di MARIET G., Librairie générale française, Paris, 1993, p. 92 ; BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, libro primo, cap. VI, p. 266.

soltanto in momenti di crisi (politica, religiosa, finanziaria), vale a dire non acquisirono una funzione regolare e istituzionale, ma soprattutto dopo il 1614 non vennero più convocati fino al 1789. Di conseguenza, con le precisazioni che abbiamo fatto prima, in Francia si instaurò la monarchia assoluta[153]. Il caso dell'Inghilterra invece è diverso, perché innanzitutto qui non abbiamo, come in Francia, tre ordini (nobiltà, clero, terzo stato), ma due camere (la Camera dei Lord e quella dei Comuni), vale a dire in Francia il terzo stato era in una situazione svantaggiata perché d'altra parte c'erano due ordini, in Inghilterra invece abbiamo un equilibrio diverso perché, come abbiamo detto, vi sono soltanto due Camere. In secondo luogo, in Inghilterra c'è una continuità nella partecipazione del Parlamento nelle questioni politiche del regno, tant'è vero in Francia gli Stati generali non vennero convocati per un periodo di 175 anni (1614-1789), in Inghilterra invece il Parlamento non venne convocato soltanto per 11 anni (1629-1640). Inoltre, mentre in Francia, la Monarchia riuscirà a estendere il suo potere nell'imposizione delle tasse, in Inghilterra invece, nonostante i vari tentativi della Monarchia in senso contrario, il potere di imporre le tasse rimarrà competenza del Parlamento.

Se noi ci riferiamo alla posizione dei sostenitori della Monarchia e quelli del Parlamento inglese, in relazione alla questione del contratto, notiamo che la dinastia degli Stuart, appoggiata, oppure non osteggiata, dalla Chiesa anglicana e da una parte aristocrazia, soprattutto quella più radicale, sosteneva che non si poteva parlare dell'esistenza di un contratto fra il Re e il Popolo, perché il potere politico deriva direttamente da Dio[154]. Il Parlamento invece, in modo particolare la Camera dei comuni, ricorrendo al consenso e, in qualche autore, reinterpretando qualche articolo della *Magna carta*, sosteneva che esistesse un contratto fra il Re e il Popolo, mediante i suoi rappresentanti[155]. Naturalmente, al caso in cui ci riferiamo, il termine Popolo, non ha un unico significato, perché varia da autore ad autore e in relazione al tempo però, in ogni caso, nella posizione dominante, si tratta ancora una nozione ristretta.

Dopo aver analizzato molto sinteticamente la questione del contratto, e la sua interpretazione dalle forze monarchiche e dalle forze parlamentari in Inghilterra, vediamo come queste problematiche vengono affrontate negli scritti di Hobbes. Secondo Hobbes, il potere politico non è di origine naturale ma di origine contrattuale[156]; tuttavia a differenza degli altri

---

[153]JANSSON M. (a cura di), *Realities of Representation: State Building in Early Modern Europe and European America*, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 75-92.
[154]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 57.
[155]MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. LVIII.
[156]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 157-158.

contrattualisti, il contratto originario che istituisce il potere politico, secondo Hobbes non è tra i sudditi e il sovrano, ma soltanto fra i sudditi[157] a favore del sovrano, il quale non è un contraente ma un terzo[158]. In altre parole, mentre, in generale, i contrattualisti avevano utilizzato la nozione del contratto per sostenere che il potere politico è limitato, perché è vincolato al contratto fra l'autorità politica e il Popolo; Hobbes invece addotta la nozione del contratto per sostenere il contrario, cioè, che il potere politico è illimitato[159], perché il sovrano non è parte del contratto che ha dato origine all'autorità politica, ma ne è soltanto un beneficiario; ossia, citando Bobbio: *quel contratto che era servito ai sostenitori del diritto di resistenza per rompere le catene dell'assolutismo serve ad Hobbes per ribadirle*[160]. Inoltre, secondo Hobbes non può si parlare di un contratto fra il sovrano e il Popolo non solo perché il sovrano non è parte del contratto ma anche perché, prima dell'istituzione del potere sovrano, l'insieme degli individui non costituisce un'unica persona (il Popolo), ma è semplicemente una moltitudine di singoli individui; di conseguenza, per Hobbes un contratto fra il sovrano e il Popolo sarebbe impossibile[161].

Proseguendo con la questione del contratto politico, mentre alcuni filosofi sostengono l'esistenza di due contratti politici, un primo contratto stipulato dal Re e il Popolo con Dio e un secondo contratto fra il Re e Popolo[162]; oppure come in Locke dove abbiamo un primo contratto di associazione fra gli individui[163] e un secondo contratto di subordinazione degli associati nei confronti di un'autorità comune (*Commonwealth*)[164], in Hobbes invece abbiamo un unico contratto, con effetto immediato, di associazione e subordinazione. In altre parole, mentre in Locke il cambiamento dell'autorità politica non implica lo scioglimento della società politica, perché secondo Locke il contratto di associazione è un contratto distinto da quello di subordinazione, per Hobbes invece, ogni tentativo di cambiare l'autorità politica implica anche la disgregazione della società[165], perché in Hobbes il contratto di politico è uno solo. Inoltre, poiché secondo Hobbes il potere sovrano non è parte del contratto originario, una volta che è stato istituito, con il consenso della maggioranza, il potere sovrano non può più essere legalmente revocato, senza il consenso del sovrano stesso.

---

[157] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 91.
[158] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 50-52.
[159] McCLELLAND J.S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, London-New York, 1996, p. 182.
[160] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 92.
[161] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 161.
[162] DUNNING A. CH., *A History of Political Theories: From Luther to Montesquieu*, The Macmillan Company, New York-London, 1919. p. 49.
[163] LOCKE J., *Two Treatises of Government*, libro II, cap. VIII.
[164] Ivi, cap. VIII e X.
[165] COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1994, vol. V, p. 135.

Siccome il contratto originario in Hobbes l'abbiamo collegato al contesto inglese, vediamo come esso si collega con le posizioni dei sostenitori della Monarchia e quelli del Parlamento. Abbiamo detto che secondo Hobbes il potere politico non è di origine divina, ma deriva dal consenso degli uomini[166], di conseguenza, per questo aspetto, la teoria di Hobbes è in armonia con la posizione dei filoparlamentari; tuttavia, come abbiamo visto, Hobbes sostiene che il sovrano non è parte del contratto originario e inoltre una volta che il sovrano viene istituito egli non può più essere revocato, senza il suo consenso. In altre parole, la teoria di Hobbes si avvicina alla posizione delle forze parlamentari per quanto riguarda l'origine del potere politico (la teoria di Hobbes però è più radicale), perché il potere di comandare deriva dal consenso, però è in contrasto con essa per quanto riguarda la reciprocità e la permanenza del potere politico, perché nel contratto politico di Hobbes è assente il rapporto di reciprocità fra il sovrano e la moltitudine degli individui (per i filoparlamentari il Popolo), e in più, perché secondo Hobbes il potere sovrano è perpetuo e autorigenerabile[167], cioè una volta che viene istituito non ha più bisogno del consenso dei sudditi (cittadini).

Se volessimo tradurre in termini pratici, quanto abbiamo detto sul contratto originario, riferendoci al tempo di Hobbes, potremmo dire che quando egli afferma che il potere politico è di origine umana, Hobbes sta consigliando al sovrano di non essere arrogante fino a pretendere che il potere politico non è di origine umana, come aveva fatto la monarchia degli Stuart e i suoi sostenitori più radicali, perché l'arroganza, che secondo Hobbes è un comportamento contro la legge di natura, e le leggi di natura vincolano, in coscienza, tutti gli esseri umani. D'altra parte però Hobbes critica anche le posizione dei sostenitori della causa Parlamento, argomentando che una volta che è stato istituito, il potere sovrano (nel pensiero di Hobbes sovrano è colui che detiene il potere coercitivo centrale) non può essere revocato, perché secondo Hobbes, ciò porterebbe la comunità politica alla guerra civile, però il sovrano (il potere esecutivo) è stato istituito proprio per garantire la pace. Inoltre, Hobbes critica la posizione dei sostenitori del Parlamento (e dei moderati in generale) anche per quanto riguarda la divisione dei poteri, argomentando che quando il potere è diviso in più istituzioni non abbiamo un potere sovrano ma tanti poteri sovrani quanto sono le istituzioni in cui il potere è diviso[168]; di conseguenza, in caso di conflitto fra le diverse istituzioni in cui il potere è diviso, secondo Hobbes il paese

---

[166]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 73; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 158.
[167]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 180.
[168]Ivi, p. 318.

ritornerebbe alla guerra civile[169]. Per questo motivo, secondo Hobbes il potere sovrano non deve essere separato in più istituzioni, ma va concentrato in un'unica istituzione[170].

Inoltre, per comprendere il ragionamento di Hobbes, dobbiamo ricordare che, così come le teorie dei filomonarchici e le teorie dei filoparlamentari, anche gli scritti di Hobbes hanno come obbiettivo ultimo la concezione dello stato moderno[171], cioè l'uscita dal sistema medievale o patriarcale. Di conseguenza, per comprendere gli scritti di Hobbes dobbiamo tener in considerazione anche il sistema patriarcale e quello feudale, nel senso che, entrambi erano sistemi politici instabili, perché non vi esisteva propriamente un potere che Hobbes chiama comune. Per quanto riguarda, ad esempio, il sistema feudale, come ogni sistema politico evolve nel tempo, però in generale si può notare che era un sistema militarmente instabile[172], perché si trattava di una società in cui chi comandava dedicava molta importanza all'arte della guerra[173] e al coraggio fisico dell'individuo. Di conseguenza, questi conflitti interni rendevano necessario, istituire un potere sovrano che ponesse fine all'instabilità politica del sistema feudale.

Naturalmente la questione del sistema feudale è molto più complessa, perché, oltre alle distinzioni esistenti fra i diversi paesi europei, è un sistema che ha in sé una sua evoluzione, e nello stesso tempo anche fra i nobili c'era una gerarchizzazione[174], tant'è vero che, in Inghilterra, i nobili di origine modesta, cioè i *knight*, non sedettero nella Camera dei Lord ma nella Camera dei Comuni. Inoltre, come lo stesso Bloch precisa, quando, a partire dal XIII secolo, le monarchie che si stavano trasformando in monarchie nazionali, nella loro amministrazione troviamo nobili di origine modesta[175]; ma soprattutto, notiamo l'importanza che ha avuto, per lo stato rappresentativo, il principio di reciprocità fra il signore feudale e il suo vassallo, una caratteristica che ha distinto il sistema feudale europeo da altri feudalesimi come ad esempio quello giapponese[176]. Il principio di reciprocità, è un principio che ha avuto e ha un grande successo, non solo nell'Europa occidentale ma anche nel resto del mondo, perché rende responsabile non solo chi obbedisce ma soprattutto anche chi comanda. Inoltre, pensiamo all'importanza di alcune garanzie che troviamo nella *Magna carta*, in cui naturalmente questi diritti erano riservati a chi era uomo libero, però estendendole anche al resto della popolazione ne potrebbe beneficiare anche chi nella *Magna carta* ne era escluso; questo non significa però

---

[169]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 96.
[170]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 167.
[171]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 66.
[172]BLOCH M., *La société féodale*, Albin Michel, Paris, 1982, pp. 566-569.
[173]Ivi, pp. 403-407.
[174]Ivi, p. 461 ss.
[175]Ivi, p. 582.
[176]Ivi, pp. 617-619.

che le sua reinterpretazione non crei un nuovo equilibrio. In altre parole, lo stato rappresentativo moderno, rifiuta alcune caratteristiche del sistema feudale, ma dall'alta parte riprende e reinterpreta alcuni elementi del feudalesimo dell'Europa occidentale come la reciprocità, la rappresentanza e il contratto. D'altra parte, da tenere presente il ruolo dell'aristocrazia, nelle corti europee, dopo l'uscita dal sistema feudale[177]. Infine, anche l'idea dell'individualismo proviene soprattutto dal feudalesimo, però c'è una differenza importante fra l'individualismo feudale e quello postfeudale, perché nell'individualismo feudale rientra anche il campo militare, anzi soprattutto il campo militare, l'individualismo postfeudale si esprime in altri campi, perché il potere militare è competenza esclusiva dello stato.

Riferendoci agli scritti di Hobbes, anche in essi vi troviamo qualche riferimento sulle società in cui mancava un potere comune. In primo luogo, secondo Hobbes, per garantire la coesistenza pacifica fra gli uomini è necessario avere un potere comune. In secondo luogo, con la scomparsa del sistema patriarcale e feudale, in assenza di un'autorità comune, gli uomini si troverebbero in una situazione in cui il potere di pace e di guerra starebbe nelle mani di ciascun individuo, però, secondo Hobbes, una situazione simile sarebbe una situazione di conflitto continuo fra gli individui. Per questo motivo, possiamo dire che il potere sovrano viene istituito per perseguire i seguenti obbiettivi: a) prevenire il ritorno ad una situazione simile all'instabilità del sistema feudale o ad una società patriarcale; b) regolare e garantire la coesistenza pacifica fra gli individui[178]; c) prevenire il ritorno alla guerra civile; d) difendere i sudditi da un attacco esterno.

Secondo Hobbes, per raggiungere questi obbiettivi, il potere sovrano viene istituito, dal contratto (*covenant*[179], *union*[180]), originario fra gli individui, senza un vincolo di reciprocità fra il potere pubblico e gli individui e, come abbiamo detto in precedenza, una volta che il sovrano è stato istituito, secondo Hobbes, egli non può più essere revocato senza il suo consenso, perché il suo potere è perpetuo. Inoltre, nella visione di Hobbes dobbiamo tenere presente la necessità dell'esistenza di un'autorità incomparabile[181] con altre autorità interne, vale a dire, non di un'autorità patriarcale, perché il potere di un padre di famiglia è comparabile con il potere di altri padri di famiglia e nemmeno di un'autorità feudale, perché il potere di un feudatario è

---

[177]WEBER M., *Scritti politici*, con un'introduzione di BOLAFFI A., tradotto da CARIOLATO A., FONGARO E., Donzelli, Roma, 1998, p. 193.
[178]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XVIII.
[179]Ivi, p. 158.
[180] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 68.
[181]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 64-65; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 154-155.

comparabile con il potere di altri feudatari, ma di un'autorità sovrana, il cui potere è comparabile soltanto con il potere di altri sovrani. Infine, secondo Hobbes il migliore modo per garantire la permanenza del potere comune, è concentrare tutto il potere pubblico in un'unica istituzione monocratica o assembleare, in cui, nel caso di un governo monarchico, il monarca stesso ha il diritto di decidere sul suo successore, nel caso di un governo assembleare invece, l'assemblea stessa ha il diritto di decidere l'ammissione di nuovi membri.

Dobbiamo notare che altri autori prima di Hobbes, per lo stesso motivo, avevano sostenuto il contrario, argomentando che il migliore modo per prevenire le rivoluzioni violente era la conciliazione dei diversi interessi in gioco. Aristotele ad esempio aveva consigliato un equilibrio fra i due estremi, cioè fra gli interessi della maggioranza (i poveri) e quelli della minoranza (i ricchi), che secondo lui si sarebbe realizzato creando una classe media così ampia da poter impedire che uno dei due estremi diventasse il fattore dominante[182]. Polibio invece, riferendosi all'equilibrio, nel governo dell'impero romano, fra i Consoli, il Senato e il Popolo, aveva sostenuto che l'unico modo per preservare la continuità pacifica, vale a dire, evitare il passaggio violento da una forma pura di governo ad un'altra (arrestare il ciclo delle forme di governo), era istituire un governo misto, cioè un governo che avesse elementi che, contemporaneamente, rispecchiassero il principio monocratico, aristocratico e democratico[183].

Prima di passare alla rappresentanza diciamo qualche altra parola sul contratto politico in Hobbes. Sostenere che il potere sovrano deriva dal consenso degli uomini (Hobbes sta pensando ad un consenso fittizio), però successivamente aggiungere che il sovrano, quando è stato istituito e accettato, non può più essere revocato senza il suo consenso e nello stesso tempo la forma di governo non può più essere modificata, sono dei ragionamenti dai quali sorgono alcune obbiezioni. In primo luogo, se il potere sovrano, affidato nelle mani di uno o di alcuni uomini, ha la sua origine dal consenso, almeno, della maggioranza dei sudditi, ne consegue che, qualora essi lo ritengano più conveniente, possono pure revocarlo, anche quando il sovrano si dichiara contro la sua revoca, e affidarlo nelle mani di altri uomini, altrimenti nessuna rivoluzione del passato troverebbe una spiegazione[184]. In altre parole, sul piano logico, è molto difficile utilizzare il principio della maggioranza (il sovrano viene istituito con il consenso della maggioranza dei sudditi) contro la maggioranza (il sovrano non può essere revocato senza il suo consenso,

---

[182]ARISTOTELE, *Politica*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 609; JOWETT B. (a cura di), *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1885, vol. I, p.128.
[183]COOKER F. W., *Readings in Political Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1914, pp.105-117.
[184]RUSSELL B., *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unwin LTD, 1947, p. 578.

nemmeno dalla maggioranza dei sudditi). Sul piano pratico invece, se noi prendessimo come esempio l'Inghilterra, dove dopo la Rivoluzione del 1642 il governo (il potere esecutivo) è stato modificato in modo pacifico, noteremmo che per un certo periodo la partecipazione politica era limitata ad una piccola percentuale della popolazione, però successivamente nel diciannovesimo secolo il suffragio maschile viene notevolmente esteso e dopo la prima guerra mondiale il diritto al voto viene esteso anche alle donne. Inoltre, anche sul piano sociale, dopo un periodo liberale, dalla fine del diciannovesimo secolo gradualmente lo stato è intervenuto anche nelle questioni sociali, cioè uno può notare una certa flessibilità nell'affrontare i nuovi problemi sorti nel corso del tempo. Negli scritti di Hobbes invece la flessibilità politica viene giudicata negativamente, basta pensare che quando egli parla delle cause della dissoluzione del potere sovrano, nel *Leviatano* come prima causa troviamo *l'assenza di un potere assoluto*[185].

Rimanendo sul rapporto fra i governanti (chi comanda) e i governati (chi obbedisce), è stato osservato, dalle teorie elitiste che coloro che comandano sono una minoranza organizzata, coloro che obbediscono invece sono una maggioranza disorganizzata; per questo motivo, una minoranza organizzata riesce a comandare una maggioranza disorganizzata[186]. Tuttavia, il fatto che siano pochi a comandare a nostro avviso non significa a priori che la massa non ritenga utile l'esistenza di un'autorità politica, di conseguenza, ciò non significa *automaticamente* che i governanti non abbiano il consenso dei governati. In secondo luogo, è vero che non è facile che, nel breve termine, una maggioranza disorganizzata si trasformi in un corpo organizzato, e d'altra parte è vero che ci possano esseri casi in cui i governanti cioè la minoranza organizzata comandino anche contro il consenso della maggioranza, però nel lungo periodo[187] se non ottengono il consenso della maggioranza dei governati, coloro che governano vengono comunque abbattuti; altrimenti, dovremmo concludere che appena venisse formata una minoranza organizzata, salvo cause esterne (l'attacco da parte di un'altra minoranza organizzata), essa rimarrebbe per sempre al potere, però questo ragionamento non ci sembra che corrisponda alla realtà. Relativamente a quest'ultimo punto, si può notare che nei regimi autoritari l'opinione pubblica veniva (viene) censurata proprio per evitare che, le critiche alle autorità politiche, potessero (possano) alimentare il dissenso nella popolazione.

La seconda obbiezione, al pensiero di Hobbes, riguarda l'individualismo universale, cioè il riconoscimento dell'eguaglianza naturale (formale) fra tutti gli individui, premessa dalla quale Hobbes parte, presuppone che ci sia una contrattazione continua, e che debba essere l'individuo

---

[185]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 308-309.
[186]MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, Fratelli Bocca, Torino, 1923, pp. 55-56.
[187]MISES V. L., *Liberalism in the Classical Tradition,* Liberty Fund, Indianapolis, 2005, p. 21.

a decidere su stesso e non i suoi antenati; tuttavia, il contratto politico in Hobbes è un contratto perpetuo, vale a dire non c'è una contrattazione continua. Di conseguenza (oltre al fatto che, per una serie di circostanze e motivi, l'individuo potrebbe cambiare idea nel corso del tempo), le nuove generazioni sono totalmente vincolate a mantenere la forma di governo istituita all'origine, perché come abbiamo detto, secondo Hobbes la forma di governo non può più essere modificata e inoltre perché, una volta che viene istituito il potere sovrano, non c'è nessun meccanismo pacifico per coinvolgere gli individui nelle questioni di interesse pubblico. Per concludere, è vero che Hobbes sostiene che il potere politico deriva dal consenso degli uomini, però nella dialettica se deve prevalere il consenso oppure l'autorità, Hobbes assegna l'ultima parola all'autorità. La stessa cosa possiamo dire anche sul rapporto fra la libertà e l'autorità, vale a dire nel pensiero di Hobbes i danni che potrebbero derivare dall'eccesso di libertà sono sempre considerati maggiori dei danni che potrebbero derivare dall'eccesso di autorità[188].

Dopo il contratto vediamo la questione della rappresentanza. Innanzitutto, la nascita della Camera dei comuni come Camera rappresentativa, che insieme al Re e alla Camera dei lord costituivano il Re in Parlamento, significava la diminuzione dell'importanza del rapporto interpersonale durante il sistema feudale, però dall'altra spettava al Re decidere quando convocare e sciogliere le due Camere. Per questo motivo, in una delle richieste della Grande rimostranza (1641) della Camera dei comuni nei confronti del Monarca troviamo anche una clausola in cui si prevede il diritto di autoconvocazione del Parlamento. In secondo luogo, i difensori del Diritto divino sostenevano che il Re era il rappresentate di Dio sulla terra[189], di conseguenza i poteri del Parlamento erano delle concessioni da parte del Re. Se un monarca avesse preteso prima della riforma di Enrico VIII (1534) di essere il rappresentate di Dio sulla terra, poteva pretenderlo solo nelle questioni temporali, perché in quelle spirituali era il Papa a sostenere di essere il vicario di Cristo sulla terra; tuttavia, con la riforma del 1534, con la quale il Re era stato dichiarato capo della Chiesa anglicana, egli diventava anche capo spirituale.

Tra le opere che difendevano il Diritto divino dei Re possiamo evidenziare *Patriarcha: A Defence of the Natural Power of Kings Against the Unnatural Liberty Of The People (il Patriarca: una difesa del potere naturale dei re contro la libertà innaturale del Popolo)* di Robert Filmer (1588-1653). Il *Patriarca*, scritto molto probabilmente negli anni trenta, verrà pubblicato solo nel 1680, però molte idee del pensiero di Filmer riprendono delle idee espresse

---

[188]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 69.
[189]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 234.

dalla gerarchia della Chiesa anglicana, negli anni e nei decenni precedenti[190]. Oltre all'interpretazione biblica da parte della Chiesa anglicana, le altre due fonti di riferimento di Filmer sono: Aristotele e Bodin[191], il primo in relazione all'origine naturale dell'autorità politica patriarcale, il secondo in relazione al potere patriarcale. Secondo Filmer, all'origine del mondo Dio aveva affidato il potere di comandare ad Adamo, il quale aveva regnato sui suoi figli per tutta la sua vita e dopo la sua morte, il potere politico era passato ai suoi figli, cioè ai nuovi padri di famiglia e cosi via. Di conseguenza, secondo Filmer il potere del monarca deriva direttamente da Dio, perché Dio glielo aveva assegnato ad Abramo e quest'ultimo l'ha tramandato ai suoi discendenti[192]. In altre parole, secondo Filmer così come il potere patriarcale anche il potere politico è di origine naturale, perché i Re sono i successori dei primi patriarchi[193]. Per quanto riguarda invece il ruolo del Parlamento, la posizione di Filmer è la seguente: per il Re è vantaggioso avere un Parlamento che possa presentargli delle richieste e delle petizioni, perché in questo modo egli può comprendere meglio gli umori del Popolo, però il coinvolgimento del Parlamento deve ritenersi semplicemente come una concessione da parte del Re[194] e non come una divisione di poteri fra due istituzioni. Per concludere, secondo questa interpretazione il potere e la libertà hanno sempre la loro origine dall'alto verso il basso: nell'ambito del regno *Dio-Monarca-altri* (collaboratori del Re, Parlamento, padre di famiglia ecc.), nell'ambito famigliare *Dio-padre di famiglia-membri della famiglia*.

D'altra parte invece, come abbiamo accennato in precedenza, i sostenitori della causa del Parlamento, per contrastare queste tesi sostenute dalla Monarchia, dalla Chiesa anglicana e da alcuni membri dell'aristocrazia, si riferivano all'esperienza parlamentare precedente, alla *Common law*, alla *Magna carta*, al consenso del Popolo e alla divisione dei poteri (governo misto); da notare che, durante la guerra civile, molti filoparlamentari arrivano a sostenere anche la superiorità del Parlamento, però rimane comunque la distinzione fra il potere legislativo e quello esecutivo. Tutti questi argomenti dei filoparlamentari venivano adoperati per contrastare le pretese di assolutismo dei filomonarchici e per argomentare che il potere politico non è di origine divina ma deriva dal consenso del Popolo; da notare però che il diritto di voto era ancora riservato a una piccola percentuale della popolazione.

---

[190]FILMER R., *Patriarcha and Other Writings*, a cura di SOMMERVILLE J. P., Cambridge University Press, 2000, p. X.
[191]Ivi, p. XIII.
[192]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 57.
[193]Ivi, p. 60-61.
[194]Ivi, p. 118.

Vediamo adesso come viene affrontata da Hobbes la questione della rappresentanza e del consenso. Innanzitutto, notiamo che la nozione della rappresentanza viene elaborata solo nel *Leviatano*[195], vale a dire è vero che negli *Elementi* (1640) Hobbes sostiene che la legge suprema per il sovrano deve essere il bene del Popolo; tuttavia, la rappresentanza non la troviamo né negli *Elementi* né nel *De Cive*, (1642, 1647). Parlando della rappresentanza, nel XVI capitolo del *Leviatano*, Hobbes distingue fra l'autore e l'attore: l'autore è colui a cui appartengono le parole e le azioni, l'attore invece è colui che parla e agisce concretamente per conto dell'autore, perché è stato autorizzato da quest'ultimo. Vedendo la questione sul piano politico, secondo Hobbes, dopo che il potere sovrano è stato istituito, il sovrano è l'attore, i sudditi invece sono l'autore, di conseguenza secondo Hobbes le azioni del sovrano sono azioni dei sudditi, perché egli è stato autorizzato da loro, al memento della sua istituzione. In altre parole, secondo Hobbes il sovrano non è il rappresentante di una volontà divina, ma il rappresentante dei sudditi; tuttavia, a differenza della posizione dei filoparlamentari, Hobbes sostiene che il sovrano cioè chi detiene il potere coercitivo, non ha bisogno di condividere il potere con i rappresentanti dei sudditi (cittadini, Popolo), perché al momento della sua istituzione, egli stesso diventa il loro rappresentante. Inoltre, poiché secondo Hobbes chi detiene il potere coercitivo diventa egli stesso il rappresentante dei suoi sudditi, ne consegue che non si può pretendere di avere un'istituzione rappresentativa diversa da quella esecutiva[196], perché *where there is already erected a sovereign power, there can be no other representative of the same people*[197] (*dove c'è un potere sovrano già eretto, non ci può essere nessun altro rappresentante dello stesso Popolo*).

Come si può notare, Hobbes sta suggerendo l'esistenza di un potere sovrano, come arbitro sopra le parti, per garantire la coesistenza pacifica fra i sudditi, il quale però non deve condividere questo potere con altre istituzioni. In altre parole, secondo Hobbes il miglior modo per garantire la pace interna è avere contemporaneamente un potere comune e assoluto, cioè indivisibile[198] ed esente dal rispetto delle leggi positive (umane). Secondo Hobbes, nell'Inghilterra del suo tempo, la pace non si è ancora realizzata, a causa delle teorie della divisione dei poteri: *If there had not first been an opinion received of the greatest part of England, that these powers were divided between the King, and the Lords, and the House of Commons, the people had never been divided and fallen into this civil war*[199] (*se non ci fosse stato l'opinione ricevuta dalla maggior parte dell'Inghilterra, che questi poteri fossero divisi fra*

[195] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XVI.
[196] TAYLOR A. E., *Thomas Hobbes*, Archibald Constable & Co LTD, London, 1908, pp. 92-93.
[197] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 172.
[198] Ivi, pp. 167-168.
[199] Ivi, p. 168.

il Re, i Lord e la Camera dei comuni, il Popolo non si sarebbe mai diviso né precipitato in questa guerra civile).

In questo modo però, argomentando che c'è unico interesse che va garantito da un'unica autorità monarchica o assembleare, Hobbes non tiene conto dell'esistenza di più interessi in gioco[200]. D'altra parte il problema dell'esistenza di diversi interessi politici si presentò anche durante la guerra civile inglese, perché la Monarchia fu sostenuta dalla Chiesa anglicana e da una parte dell'Aristocrazia, non a caso, dopo la vittoria delle forze rivoluzionarie, non venne abolita soltanto la Monarchia ma anche la Camera dei lord[201] e la Chiesa episcopale inglese, però tutt'e tre vennero restaurate con la restaurazione del 1660. Per quanto riguarda però il ruolo dell'Aristocrazia inglese, è vero che la Camera dei lord votò insieme alla Camera dei comuni una serie di documenti, tra cui la Petizione dei diritti (1628)[202], però come abbiamo detto vi è un'evoluzione negli anni durante il conflitto armato. Inoltre, sempre per quanto riguarda la presenza di diversi interessi politici, riferendoci all'Inghilterra di Hobbes, si possono notare anche le divergenze fra i diversi gruppi delle forze rivoluzionarie, cioè fra quelli con posizioni moderate e quelli con posizioni più radicali, soprattutto dopo che divenne sempre più evidente che le forze monarchiche avevano perduto la guerra, vale a dire anche in questo caso si riproponeva la questione dell'equilibrio di potere, dopo le nuove circostanze.

A parte la questione dell'esistenza di diversi interessi e la necessità di un equilibrio fra essi, c'è un'altra questione irrisolta nel pensiero di Hobbes ed è la questione del consenso nel corso del tempo. Quando Hobbes parla del consenso iniziale, ha in mente un consenso implicito, cioè almeno la maggioranza dei sudditi ammette che è utile (o necessario) avere un potere comune e da ciò se ne deduce che il sovrano ha il consenso dei sudditi. In questo modo Hobbes affronta anche la questione del consenso esplicito, sostenendo che finché c'è un potere sovrano significa che il consenso c'è l'ha, però, se a causa di una ribellione viene sconfitto, perde il potere perché il consenso passa a chi è capace di garantire la pace, per cui per l'esistenza di un potere comune non è necessario avere il consenso esplicito. Come si può notare con questo ragionamento non viene affrontata la questione della continuità pacifica, perché se è vero che ci possono essere dei casi in cui una forma di governo dura per un certo periodo senza porsi la questione del consenso esplicito, basta pensare alla monarchia assoluta, d'altra parte però, è vero

[200]RUSSELL B., *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unwin LTD, 1947, pp. 578-579.
[201]GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, pp. 387-388.
[202]FIRTH CH. H., *The House of Lords during the Civil War*, Longmans, Green, and Co., 1910, p. 48.

anche che prima o poi la questione del consenso esplicito verrà a galla, come avvenne per la monarchia assoluta con la Rivoluzione Francese. In altre parole, ci sembra che nel pensiero di Hobbes ci sia un'attenzione eccessiva sull'ottenimento del potere sovrano, tant'è vero che anche il mantenimento del potere viene strettamente collegato con la sua istituzione, cioè se, quando il potere viene istituito, ha un potere assoluto oppure no.

Inoltre, c'è un'altra questione, strettamente collegata con la continuità, riguardante il perseguimento dell'interesse generale da parte del potere sovrano, vale a dire, una volta che è stato istituito il sovrano, non sappiamo se egli sta continuando ad agire in un modo tale che rappresenti l'interesse generale, perché nel sistema di Hobbes, dopo l'istituzione del potere sovrano, non c'è nessuno strumento (voto, rappresentanti, opinione pubblica, ecc.) che permetta agli individui di giudicare se il potere comune sta agendo nell'interesse generale oppure sta favorendo alcuni rispetto ad altri. E' vero che Hobbes prevede dei meccanismi che possono servire per il perseguimento dell'interesse generale come quando egli sostiene che il sovrano: deve procurare il bene del Popolo, deve amministrare equamente la giustizia senza fare distinzione fra ricchi e poveri[203]; deve spartire equamente l'onere delle tasse[204]; deve scegliere i suoi consiglieri in base alle capacità individuali[205]; deve evitare che, attraverso i monopoli o gli introiti pubblici, venga concentrata tanta ricchezza nelle mani di poche persone[206], ecc.; però Hobbes affida al *esclusivamente* al potere sovrano la facoltà di giudicare sull'applicazione di questi meccanismi, nell'interesse generale.

Dopo queste osservazioni sulla difficoltà dell'applicazione pratica del principio, *il sovrano deve rappresentare tutti i suoi sudditi*, nel modo in cui viene proposto da Hobbes, dobbiamo pure aggiungere che sul piano teorico il ragionamento di Hobbes è una novità molto significativa, perché la sua teoria sulla rappresentanza e sull'istituzione del potere sovrano è una teoria che coinvolge tutti gli individui, senza escludere nessuno.

La questione verrà analizzata meglio in seguito, però per il momento possiamo concludere che Hobbes sintetizza e radicalizza le due tendenze quella sostenuta dei filomonarchici e quella sostenuta dai filoparlmentari, vale a dire da una parte egli afferma che il potere politico non deve essere limitato e diviso in più istituzioni, perché il migliore modo per garantire la pace è ammettere un potere politico assoluto e indivisibile, però d'altra parte egli sostiene pure che il potere sovrano è un potere artificiale, perché nasce dal consenso di tutti gli

[203]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 332.
[204]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 173-174; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, 333.
[205]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 340.
[206]Ivi, p. 320.

individui (non di un suffragio ristretto). Per quanto riguarda invece la relazione del pensiero di Hobbes con una società feudale, ma potremmo aggiungere anche una società propriamente patriarcale, la nascita del potere comune consiste nella trasformazione di tanti poteri locali in un unico potere esecutivo centrale.

1. 4 IL PENSIERO DI HOBBES E LA CLASSE MEDIA: LA TESI DI MACPHERSON E DI STRAUSS, E ALCUNE OSSERVAZIONI SULLE LORO INTERPRETAZIONI

Diversi critici hanno considerato Hobbes un "profeta" della classe media. Le diverse argomentazioni avanzate per sostenere una tesi del genere, sono le seguenti: a) qualcuno è arrivato a una conclusione del genere, perché ha sostenuto che Hobbes costruisce lo stato civile secondo la legge di natura[207] e la filosofia di Hobbes è una filosofia sociale[208], perché si propone come obbiettivo principale la questione dell'ordine, che deve essere garantito da un potere sovrano; b) qualcun altro, perché ha sostenuto che l'istituzione del potere sovrano, concepito da Hobbes, è una teoria che ha come obbiettivo il perseguimento dell'interesse privato[209], vale a dire l'accumulazione del capitale privato deve essere accompagnato e garantito dall'accumulazione del potere politico[210]; c) qualcun altro, perché gli scritti di Hobbes sono liberi dalle credenze religiose e nello stesso tempo invitano l'individuo a pensare al mondo terreno, alla prosperità e a vivere in pace con gli altri[211]; d) qualcun altro, perché Hobbes concepisce l'istituzione dello Stato per un fine utilitaristico cioè per l'autoconservazione[212], in quanto nei suoi scritti egli sostiene chi i sudditi sono liberi di agire o di non agire nelle materie che la legge del sovrano non ha comandato o proibito[213] e inoltre, perché negli scritti Hobbes

---

[207]HABERMAS J., *Theory and Practice*, tradotto in inglese da VIERTEL J., Beacon Press, Boston, 1974, p. 67.
[208]Ivi, p. 41.
[209]ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland-New York, 1962, p. 139.
[210]Ivi, p. 143.
[211]MULLER J. Z., *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*, Anchor Books, New York, 2012, pp. 17-18.
[212]CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, pp.105-106.
[213]Ivi, p. 85.

sono previste delle garanzie a favore del suddito nel campo penale[214]; f) qualcun altro, perché, nei suoi scritti, Hobbes teorizza una società di mercato; g) infine, perché qualcuno ha sostenuto che nei scritti maturi di Hobbes notiamo la sostituzione della morale aristocratica, fondata sull'onore, con la morale borghese, fondata sulla paura della morte violenta. In ogni caso, possiamo dire le interpretazioni principali che collegano il pensiero con la classe media sono: l'interpretazione economica[215] e l'interpretazione morale[216].

Secondo l'interpretazione economica, la quale si rifà al marxismo, il fattore determinante per comprendere i rapporti umani è il fattore economico, il quale costituisce la struttura della società; gli altri fattori invece, quello politico, ideologico, ecc., costituiscono la sovrastruttura perché sono determinati dalla struttura[217], cioè dal modo e dai rapporti di produzione economica. Di conseguenza, secondo questa interpretazione, l'uscita dal sistema medievale viene vista, come il passaggio da un'economia feudale, dove la stragrande maggioranza della popolazione era in condizione di servitù, con un'economia non competitiva perché ostacolata dai rapporti di proprietà feudale e dalla sua organizzazione in gilde, corporazioni e monopoli[218], ad un'economia competitiva, dove la servitù della gleba è scomparsa, però questa nuova organizzazione economica, cioè l'economia capitalistica ha generato una situazione in cui la società è divisa in due classi da una parte i proprietari dei mezzi di produzione e d'altra parte i lavoratori. Per questo motivo, secondo questa interpretazione, l'uscita dal sistema medievale non ha avuto come risultato la liberazione, dai vincoli feudali, dell'individuo in generale, ma dell'individuo proprietario dei mezzi di produzione; la liberazione dell'individuo lavoratore invece avverrebbe soltanto quando la proprietà dei mezzi di produzione diverrebbe proprietà comune[219]. In altre parole, la teoria marxista non pone l'accento sull'eguaglianza formale

---

[214]CATTANEO M. A., *Hobbes's Theory of Punishment*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 275-297.

[215]MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, pp. 9-106; HOBBES TH., *Leviathan*, a cura e con un'introduzione di MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, pp. 9-63; MACPHERSON C. B., *Hobbes's Bourgeois Man*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 169-183; HILL CH., *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of 17th Century*, Secker & Warburg, London, 1958, pp. 275-298; ZARATEGUI LABIANO J. M., *A Reading of Hobbes' Leviathan with Economists' Glasses*, in "International Journal of Social Economics", 2000, vol. XXVII, n. 2, pp. 134-146; RESCIGNO G. U., *Corso di diritto pubblico*, Zanichelli, Bologna, 2007, pp. 69-73.

[216]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952; BERNS L., *Thomas Hobbes*, in STRAUSS L., CROPSEY J., (a cura di), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987, pp. 396-420; STRAUSS L., *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 1-29.

[217]GAMBINO L. (a cura di), *Brani di classici del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 495.

[218]HILL CH., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano, 1957, p. 397.

[219]MARX C., e ENGELS F., *Manifesto del Partito comunista*, in GAMBINO L. (a cura di), *Brani di classici del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 464-465.

(giuridica) e sullo sforzo individuale, ma sull'eguaglianza sostanziale (economica) e sulla proprietà economica collettiva.

Abbiamo fatto questa premessa, perché due sono i punti più importanti, secondo questa interpretazione, per collegare il pensiero di Hobbes con la classe media: l'interpretazione della Rivoluzione inglese del 1642-1651, perché Hobbes scrive le sue opere principali nel periodo 1640-1651 (gli *Elementi* nel 1640, il *De Cive* nel 642 e nel 1647, il *Leviatano* nel 1651) e l'interpretazione dell'individualismo, premessa dalla quale Hobbes parte per concepire l'istituzione e l'esistenza della comunità politica. Seconda questa interpretazione, la causa maggiore della guerra civile inglese fu la causa economica, vale a dire si trattava di un conflitto fra un'economia con i residui del feudalesimo da una parte e un'economia competitiva dall'altra. Quando parliamo di residui del feudalesimo, ci riferiamo soprattutto alla pratica seguita dalla Monarchia con la vendita delle licenze di monopolio[220] ad alcuni produttori (uno strumento comodo d'incasso, senza il consenso del Parlamento); tuttavia, questa politica economica incoraggiata dalla Monarchia andava contro la concorrenza, cioè contro i medi e piccoli produttori. Di conseguenza, secondo questa interpretazione, la guerra civile inglese viene vista come un conflitto fra la monarchia sostenuta dall'oligarchia economica e dai maggiori proprietari terrieri che erano anche membri della Camera dei lord[221], e le forze parlamentari sostenute invece dalla classe media. La vittoria delle forze parlamentari, sempre secondo l'interpretazione economica, significava la vittoria del modello d'economia di mercato, cioè di una società competitiva, composta da individui formalmente uguali fra loro. D'altra parte, anche Hobbes nei suoi scritti afferma, che gli uomini sono uguali fra loro, che l'elemento costitutivo del potere sovrano sono gli individui e che la competizione, assieme alla diffidenza e alla gloria, è una delle tre cause principali del conflitto fra gli uomini[222].

Vediamo adesso l'interpretazione Macpherson, che è l'interpretazione più dettagliata per quanto riguarda il rapporto fra gli scritti di Hobbes e la società di mercato. Secondo Macpherson lo stato di natura negli scritti di Hobbes è un'ipotesi logica[223] per comprendere una società civilizzata che corrisponda ai criteri ipoteticamente descritti da Hobbes, in assenza di un potere comune. In altre parole, secondo Macpherson, nei suoi scritti Hobbes sta parlando di una società civilizzata che deve essere perfezionata[224]; di conseguenza, per comprendere il pensiero di

---

[220]HILL CH., *The Century of Revolution, 1603-1714*, W. W. Norton & Company, London-New York, 1966, p. 28 ss.
[221]Ivi, p. 43.
[222]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 112.
[223]MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 21.
[224]HOBBES TH., *Leviathan*, curato e introdotto da MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 45.

Hobbes dobbiamo tenere presenti alcuni postulati psicologici e un'ipotesi sociale[225], cioè a quale tipo di società civilizzata egli si sta riferendo. Per quanto riguarda i postulati che Macpherson ritiene importanti per comprendere l'uomo civilizzato descritto da Hobbes, in assenza di un potere sovrano, possiamo evidenziarne i seguenti: a) inferire dalle passioni dell'individuo, b) tener presente che l'individuo è incessantemente mosso da appetiti e da avversioni[226], c) in ogni individuo c'è il desiderio continuo di potere, d) la capacità di un individuo di ottenere una cosa è contrastata dalla capacità e dalla pretesa di ciascun altro individuo[227] (l'eguaglianza formale).

Parlando dei modelli società, Macpherson parte facendo una distinzione fra tre tipi di società: 1) la società consuetudinaria (*customary or status society*); 2) la società semplice di mercato (*simple market society*); 3) la società possessiva di mercato (*possessive market society*). Macpherson le presenta semplicemente come dei modelli, però in realtà, più o meno, possiamo dire che la società consuetudinaria corrisponde alla società medievale, la società semplice di mercato corrisponde ad una società transitoria fra la società feudale e quella capitalistica e la società possessiva di mercato corrisponde ad una società capitalistica. Tra le caratteristiche della società consuetudinaria possiamo evidenziare: a) la terra e il lavoro non sono oggetto di compravendita, b) la forza lavoro è legata alla terra, b) il lavoro produttivo non è libero per l'individuo perché è destinato a gruppi, a ceti o classi[228] ecc. In altre parole, la società consuetudinaria, salvo per una piccola gerarchia, non è una società competitiva e mobile, perché è fondata sullo status e perché l'individuo non è libero di utilizzare, in modo individuale, il suo potere naturale.

Passiamo a vedere direttamente le caratteristiche della società possessiva di mercato. Secondo Macpherson, possiamo definire una società possessiva di mercato quando: a) la destinazione del lavoro è libera, b) il rispetto dei contratti è garantito, c) il lavoro, la proprietà e la terra sono alienabili da parte degli individui, d) alcuni individui hanno mezzi, proprietà, energie e abilità maggiori di altri individui[229]. Secondo Macpherson questo tipo di società corrisponde alla società che Hobbes stava ipotizzando, perché l'accesso al mercato è libero ed è definito ed equilibrato, dalla competizione e dal rapporto fra la domanda e l'offerta, di conseguenza c'è mobilità continua. Secondo l'interpretazione di Macpherson, per garantire una società competitiva è necessario avere un'autorità che assicuri l'adempimento dei contratti.

---

[225]MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 46.
[226]HOBBES TH., *Leviathan*, curato e introdotto da MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 32.
[227]MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 36.
[228]Ivi, p. 49.
[229]Ivi, pp. 53-54.

Quest'autorità può anche intervenire nell'economia contro gli svantaggi creati dal mercato, però senza rimuovere la competizione.

Macpherson precisa che non si può essere certi che Hobbes fosse completamente conscio e che avesse chiara l'idea di una società possessiva di mercato; tuttavia, l'Inghilterra di Hobbes, soprattutto se teniamo presente il numero dei salariati[230], si avvicina ad una società simile. Inoltre, secondo Macpherson negli scritti di Hobbes troviamo dei passi che vanno in questa direzione: *a man's labour also, is a commodity exchangeable for benefit, as well as any other thing*[231] (*come ogni altra cosa, anche il lavoro dell'uomo è una comodità scambiabile per un beneficio*) cioè il modello di società di Hobbes si avvicina di più al modello di una società possessiva di mercato[232].

Secondo Macpherson è necessario notare che Hobbes, presentando l'insicurezza prodotta dal mercato come un'insicurezza uguale per tutti, non è riuscito a prevedere che la società possessiva di mercato avrebbe creato una società di due classi, la classe dei datori di lavoro e la classe dei lavoratori, il che significa che il grado d'insicurezza non è in misura uguale sia per una classe che per l'altra[233]. Il ragionamento sull'insicurezza ci porta ad un'altra questione, quella sul potere sovrano. Secondo Macpherson, nonostante le premesse di Hobbes fossero in armonia con una società possessiva di mercato, la teoria di Hobbes sul potere sovrano, non fu accettata, nell'Inghilterra del suo tempo, non solo dalle forze monarchiche ma nemmeno dalle forze parlamentari, perché Hobbes sostenne che il potere sovrano doveva essere autorigenerabile (*self-perpetuating*)[234], vale a dire una volta che il sovrano viene istituito, secondo Hobbes, se è un governo monarchico, il monarca stesso ha il diritto di designare il suo successore, se è un governo assembleare, l'assemblea stessa ha il diritto di decidere sull'ammissione dei nuovi membri[235].

Secondo l'interpretazione di Macpherson, Hobbes sostiene che in una società che corrisponde a una società possessiva di mercato, il potere sovrano deve essere autorigenerabile, perché lo considera come il modo migliore per garantire la pace e nello stesso tempo perché Hobbes non ammette l'esistenza d'interessi di classe[236]. Per questo motivo, la classe media

---

[230] Ivi, p. 61.
[231] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 233; HOBBES TH., *Leviathan*, curato e introdotto da MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 50.
[232] MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 67.
[233] Ivi, p. 85.
[234] Ivi, p. 92.
[235] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 180-181.
[236] MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 94.

inglese condivideva l'idea dell'esistenza di un potere sovrano, ma non condivideva invece l'idea che il potere sovrano dovesse essere autorigenerabile, perché la classe media voleva un potere sovrano che fosse responsabile nei suoi confronti, attraverso le elezioni[237].

Dopo l'interpretazione economica, vediamo adesso l'interpretazione morale proposta da Strauss. Secondo Strauss, per comprendere la filosofia politica di Hobbes: a) dobbiamo tenere presente della sua formazione prima che egli entrasse in contatto gli *Elementi* di Euclide, cioè quando oramai Hobbes aveva superato i quarant'anni di età; b) dobbiamo prendere in considerazione due scritti di Hobbes prima del 1640, vale a dire l'introduzione a *La guerra del Peloponneso* di Tucidide scritta nel 1628 e il compendio su *La retorica* di Aristotele scritto intorno al 1935; c) dobbiamo analizzare, nei suoi scritti, l'evoluzione dell'antitesi fra l'onore e la paura della morte violenta; d) da queste tre premesse dobbiamo arrivare a concludere che il pensiero originale di Hobbes è indipendente sia della tradizione che della scienza moderna[238] (scienze naturali e geometria) e nello stesso tempo dobbiamo concludere che, al posto della morale aristocratica fondata sull'onore, Hobbes propone una nuova morale fondata sulla preservazione della vita.

Secondo Strauss, per avere un'idea chiara sulla formazione di Hobbes, prima che egli entrasse in contatto con la Geometria di Euclide e con le scienze naturali, dobbiamo analizzare quattro elementi: l'umanesimo, la scolastica, il puritanesimo e l'aristocrazia[239]. Per argomentare l'origine della filosofia politica di Hobbes, Strauss analizza, in modo dettagliato, tre dei quattro fattori menzionati: a) l'umanesimo, in relazione all'aristotelismo e all'influenza di Tucidide; b) l'aristocrazia, in relazione al concetto dell'onore; c) il puritanesimo, in relazione al rapporto fra lo stato e la religione.

Per quanto riguarda l'influenza di Aristotele sul pensiero di Hobbes, Strauss cita dei passaggi dalle opere di Hobbes, riferiti ad Aristotele, per analizzare l'evoluzione che avviene da un'opera all'altra. Secondo Strauss, quando Hobbes non era ancora influenzato dalle scienze naturali e da Euclide, cioè quando Hobbes era ancora sotto l'influenza dell'umanesimo culminata con l'introduzione a *La guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629), Hobbes aveva un giudizio positivo sulla filosofia di Aristotele[240]; tuttavia, con il passare del tempo, a causa dell'influenza di Euclide e delle scienze naturali, secondo Strauss Hobbes diventa sempre più critico nei

---

[237]HOBBES TH., *Leviathan*, curato e introdotto da MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 54

[238]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. XI.

[239]Ivi, p. 31.

[240]Ivi, p. 32.

confronti del pensiero di Aristotele. Strauss cita alcuni passaggi dagli scritti di Hobbes, per dimostrare questa evoluzione, per esempio nell'introduzione a *La guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629) Hobbes scrive: *It hath been noted by divers, that Homer in poesy, Aristotle in philosophy, Demosthenes in eloquence, and others of the ancients in other knowledge, do still maintain their primacy*[241] (*è stato notato da molti, che Omero in poesia, Aristotele in filosofia, Demostene in eloquenza e altri antichi in altre conoscenze, mantengono tuttora il loro primato*), però in *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics* (1656) Hobbes scrive che Platone è: *the best of the ancient philosophers* (*il migliore dei filosofi antichi*)[242]. A queste citazioni proposte da Strauss, possiamo aggiungerne altre due, negli *Elementi* (1640) Hobbes scrive che in filosofia morale, politica, governo e leggi: *nor does any man at this day so much as pretend to know more than hath been delivered two thousand years ago by Aristotle*[243] (*nessuno al giorno d'oggi può arrivare a pretendere di conoscere più di quanto è stato pronunciato da Aristotele duemila anni fa*); mentre nel *Leviatano* (1651), sempre riferendosi ad Aristotele, Hobbes scrive che non c'è cosa: *more repugnant to government, than much of that he hath said in his Politics; nor more ignorantly, than a great part of his Ethics*[244] (*più incompatibile con il governo di molto di ciò che egli ha detto nella sua Politica; né di più ignorante, della maggior parte della sua Etica*).

Secondo Strauss, la rottura con il pensiero di Aristotele, deriva dagli studi di Hobbes nella geometria e nelle scienze naturali. D'altra parte però, secondo Strauss questa rottura non è totale, perché per quanto riguarda *La Retorica* di Aristotele, Hobbes continuò a mantenere un giudizio positivo anche nelle sue opere mature. Come abbiamo detto, intorno al 1635 Hobbes aveva preparato un compendio su *La Retorica* di Aristotele, quindi questo è un segno evidente che Hobbes fosse un buon conoscitore di quest'opera di Aristotele. Per argomentare l'influenza di Aristotele, anche nelle opere mature di Hobbes, Strauss cita dei passaggi, sulla definizione di alcuni termini, da *La Retorica* di Aristotele, dagli *Elementi*, dal *Leviatano* e dal *De Homine* di Hobbes, sostenendo che Hobbes è stato influenzato da *La Retorica* per quanto riguarda i temi e il modo di presentazione[245] ecc. Inoltre, per sostenere che la *Retorica* è rimasta un'opera giudicata positivamente da Hobbes anche quando egli aveva rifiutato la filosofia di Aristotele, Strauss riporta una frase di Aubrey (il primo biografo di Hobbes) riferendosi a Hobbes: *I have heard him*

---

[241]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VIII, p. VII.
[242]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VII, p. 346.
[243]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 66.
[244]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 669.
[245]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 35 ss.

say that Aristotle was the worst teacher that ever was[246]*… but his rhetorique and discourse of animals was rare*[247] (*l'ho sentito dire che Aristotele era il peggior maestro che ci sia stato… però la sua Retorica e il discorso sugli animali erano rari*).

Per quanto riguarda invece l'influenza della storia sul pensiero di Hobbes, Strauss la collega con la traduzione de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629). Secondo Strauss, agli inizi, Hobbes ricorre alla storia perché ritiene che la filosofia, per insegnare dei precetti, deve ricorrere anche alla storia, la quale attraverso degli esempi insegna gli uomini ad essere prudenti[248], avendo come punto di riferimento situazioni simili del passato. In altre parole, la storia è più effettiva della filosofia, perché arricchisce l'uomo con esempi del passato. Secondo Strauss, il ricorso alla storia, conduce Hobbes a riconoscere che la ragione non è sufficiente, perché ha bisogno di comprendere come gli uomini agiscono nei casi concreti. Inoltre, il ricorso alla storia spinge lo studioso a utilizzare le parole e i fatti in relazione all'obbiettivo, che è il rimedio alla disobbedienza[249]. In altre parole, secondo Strauss già nell'introduzione de *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629), si può notare che la filosofia politica di Hobbes è basata sullo studio delle passioni umane, perché vi troviamo la distinzione fra la monarchia e le altre forme di governo (aristocrazia e democrazia), però si tratta di uno studio fatto riferendosi alla storia.

Nell'introduzione de *La Guerra del Peloponneso*, riferendosi a Tucidide, Hobbes scrive che lo storico greco considerava la monarchia come la migliore forma di governo, perché nella democrazia i demagoghi e gli oratori si contrastano fra loro per la reputazione e la gloria, nell'aristocrazia invece ognuno degli aristocratici vuole essere il più importante[250]. Questa comparazione di Hobbes fra la monarchia e le altre due forme di governo, Strauss la connette con la comparazione fra la paura e la vanità: da una parte abbiamo la paura che è connessa con la solitudine, dove l'individuo non sopravaluta le sue capacità; d'altra parte invece, abbiamo la vanità che è connessa con il desiderio di apparire. In altre parole, poiché nella monarchia il desiderio di apparire è assente, ne consegue che la monarchia è la migliore forma di governo, perché l'individuo è più razionale di un'assemblea[251]. Da questo ragionamento Strauss arriva a concludere che l'origine del pensiero politico di Hobbes, cioè l'antitesi fra la vanità e la paura, è

---

[246]CLARK A. (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, Clarendon Press, Oxford, 1898, vol. I, p. 357.
[247]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 41-43.
[248]Ivi, p. 80.
[249]Ivi, p. 93.
[250]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VIII, p. XVI-XVII.
[251]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 112.

indipendente dalle scienze naturali, perché era stato concepito prima che egli entrasse in contatto con le scienze naturali. Secondo Strauss, Hobbes è stato influenzato dalla scienza moderna solo nel metodo, perché, mentre nel periodo umanista, egli ricorre alla storia per comprendere le passioni umane, in seguito, per raggiunger quest'obbiettivo, ricorre al metodo *risolutivo-compositivo* (scomporre qualcosa in piccole parti e poi ricomporla in modo logico) di Galileo, con il supporto dell'edonismo (piacere individuale) e del materialismo di Epicuro[252] studiando direttamente le passioni dell'individuo.

Passiamo adesso all'aristocrazia. Anche per quanto riguarda la virtù aristocratica, Strauss prende come punto di partenza l'introduzione a *La Guerra del Peloponneso* dove Hobbes elogia le virtù aristocratiche quando egli afferma che: *honour and honesty are but the same thing*[253] (*l'onore e l'onestà sono la stessa cosa*) e nello stesso tempo egli consiglia ai nobili d'imparare dagli scritti di Tucidide. Secondo Strauss, il collegamento di Hobbes con la virtù aristocratica, nell'introduzione dell'opera di Tucidide, lo possiamo ricavare anche dal fatto che Hobbes vi elogia le virtù eroiche della famiglia Cavendish[254]. Secondo l'interpretazione di Strauss, quando Hobbes non aveva ancora abbandonato la virtù aristocratica, egli collegava l'onore con la guerra perché negli *Elementi* (1640) scrive: *The only law of actions in war is honour*[255] (*l'unica legge delle azioni in guerra è l'onore*); tuttavia, nel *Leviatano*, cioè quando il suo pensiero era più maturo, Hobbes scrive che le due virtù cardinali nella guerra sono: *force and fraud* [256] (*la forza e la frode*). In altre parole, secondo Strauss dopo la fine del periodo umanista (1629) Hobbes si allontana sempre di più dalla virtù aristocratica. All'inizio, Hobbes cerca di risolvere l'antitesi fra la paura e la vanità, facendo una distinzione fra le virtù intenzionali e le virtù esecutive[257], dove le prime vengono identificate come le virtù in tempo di pace (giustizia ed equità) e le seconde come le virtù in tempo di guerra (l'onore); tuttavia, secondo Strauss, successivamente Hobbes abbandona questa posizione, sostenendo che la paura deve essere parametro di riferimento non solo per l'intenzione ma anche per l'esecuzione, l'onore invece non viene più

---

[252]STRAUSS L., *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy* in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 4.
[253]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VIII, p. V.
[254]STRAUSS C.*,The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 45.
[255]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic,* a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 101; STRAUSS L.*, The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 49.
[256]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 115.
[257]STRAUSS L.*, The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 113.

considerato come virtù, non solo per quanto riguarda l'intenzione ma nemmeno per l'esecuzione.

Vediamo adesso la religione e le forme di governo. Secondo l'interpretazione di Strauss anche per quanto riguarda la religione, il pensiero di Hobbes evolve da una posizione più vicina all'anglicanesimo negli *Elementi* (1640), a una posizione più vicina agli indipendentisti nel *Leviatano* (1651)[258]. Strauss argomenta questo cambiamento analizzando la questione dell'autorità di riferimento che devono avere i credenti per credere che la Sacra scrittura è parola di Dio: negli *Elementi* l'autorità di riferimento è la Chiesa[259], nel *De Cive* non è più la Chiesa ma l'autorità di Cristo e infine nel *Leviatano* l'autorità di riferimento sono i predicatori autorizzati dal potere sovrano[260].

Per quanto riguarda la posizione di Hobbes sulle diverse forme di governo, Strauss nota che Hobbes nei suoi primi scritti non rifiuta il governo misto, perché nell'introduzione a *La guerra del Peloponneso* Hobbes evidenzia che, nella sua opera Tucidide loda il governo misto di Atene quando aveva contemporaneamente elementi aristocratici e democratici[261]. Inoltre, anche negli *Elementi*, in modo simile alla distinzione ideata da Bodin fra lo Stato e il Governo[262], Hobbes distingue fra la sovranità e l'amministrazione della sovranità, affermando che la sovranità non può essere mista perché è assoluta, però egli aggiunge che l'amministrazione della sovranità può essere mista, come ad esempio quando in una monarchia il monarca è assistito da un consiglio aristocratico scelto dal monarca stesso, oppure quando il monarca acconsente di essere assistito da un assemblea democratica[263]. Strauss nota che il passaggio sull'amministrazione mista della sovranità, presente negli *Elementi*, non viene più riproposto nelle opere successive di Hobbes[264]. Per quanto riguarda invece, la distinzione fra i governi naturali e quelli artificiali, secondo Strauss negli *Elementi* Hobbes sostiene che la monarchia è un governo naturale, l'aristocrazia e la democrazia sono dei governi artificiali, nel *Leviatano* invece

---

[258]Ivi, pp. 73-74.
[259]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 59.
[260]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 72.
[261]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VIII, p. XVII.
[262]BODIN J., *Les six livres de la République*, libro II, cap. II.
[263]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 115-116.
[264]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 68.

la monarchia non viene vista soltanto come un governo naturale ma anche come un governo artificiale[265].

Basandosi su quanto abbiamo sintetizzato in precedenza, Strauss conclude che l'origine del pensiero politico di Hobbes non dipende né dalla tradizione né dalle scienze naturali ma dallo studio delle passioni, in modo particolare, dallo studio della vanità e della paura della morte, in cui la prima induce l'uomo a voler dominare sugli altri e a vedere l'altro potenzialmente come un nemico, la seconda invece conduce gli uomini ad essere prudenti e a riconoscere che abbiamo un nemico in comune che è la morte violenta[266]. Secondo Strauss, quanto più Hobbes comprende quest'antitesi fra la vanità e la paura tanto più si allontana dalla virtù aristocratica fondata sull'onore e al suo posto subentra la virtù borghese fondata sulla paura della morte violenta. Per questo motivo, secondo Strauss quei passaggi in cui Hobbes critica la classe media inglese, specialmente nel *Behemoth* dove Hobbes accusa le forze parlamentari di essere state la causa della guerra civile[267], non vanno letti come un attacco contro la classe media in sé ma semplicemente come un attacco contro la classe media inglese, perché non ha compreso che è nel suo interesse obbedire ad un potere politico che permetta e garantisca il guadagno privato. Dal canto suo, secondo Hobbes interpretato da Strauss, il monarca (il potere politico) agisce nell'interesse della classe media, garantendo la sicurezza e l'uguaglianza davanti alla legge, scegliendo i suoi consiglieri non in base all'eredità ma in base al merito e opponendo le pretese dell'aristocrazia[268].

Dopo aver analizzato l'interpretazione di Macpherson e quella di Strauss, vediamo adesso i motivi per cui ciascuna di queste due interpretazioni può essere condivisa e i motivi per i quali invece non può essere condivisa. Come primo elemento per condividere l'interpretazione di Macpherson possiamo elencare l'individualismo. Esso, come principio astratto poteva essere collegato all'atomismo antico, da cui Hobbes era stato influenzato tramite la lettura di Lucrezio e dai contatti che avevano avuto con il materialista e studioso di Epicuro Peierre Gassendi (1592–1655)[269]; tuttavia, sul piano pratico, l'individualismo era lo strumento migliore per attaccare le pretese di coloro che si rifacevano ad Aristotele e all'autorità del padre di famiglia per sostenere la diseguaglianza naturale fra gli uomini. Inoltre, la libertà di coscienza dell'individuo era il *leitmotiv* dei predicatori religiosi puritani. Il secondo motivo per condividere l'interpretazione di

---

[265]Ivi, pp. 61-63.
[266]Ivi, pp. 21-22.
[267]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, 167-168.
[268]STRAUSS L*., The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 120-121.
[269]PARKINSON G. H. R. (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, Routledge, 1993, vol. IV, pp. 219-252.

Macpherson è l'uguaglianza naturale formale (salvo alcune precisazioni che faremmo in seguito) la quale, nel pensiero di Hobbes, vale non solo per quanto riguarda la sicurezza e il rapporto fra gli individui, ma anche per quanto riguarda la conoscenza. In altre parole, secondo Hobbes gli individui sono uguali fra loro nell'avere bisogno di un potere comune per garantire la coesistenza pacifica, sono formalmente uguali fra loro nella società e infine sono formalmente uguali nelle loro capacità epistemologiche[270]. Per essere più precisi, per quanto riguarda quest'ultimo punto, cioè la conoscenza, negli *Elementi* (1640) Hobbes afferma che gli uomini differiscono nella costituzione del corpo perché alcuni sono diretti verso le passioni sensuali, invece altri sono diretti verso l'onore e la gloria[271]; nel *Leviatano* (1651) invece Hobbes afferma che la differenza delle passioni negli uomini deriva anche dai costumi e dall'educazione. Questa differenza delle passioni, che comporta anche differenza nella conoscenza, va misurata tenendo conto del grado di desiderio, che quelle passioni suscitano nell'individuo, per ottenere potere[272]. Così come l'individualismo universale, anche l'uguaglianza formale, sul piano concreto, andava contro le pretese di chi pretendeva dei privilegi dalla nascita.

Come terzo motivo per condividere l'interpretazione di Macpherson possiamo elencare il fattore economico, perché nel tempo di Hobbes ci sono alcuni segni che ci dimostrano che l'economia inglese stava passando da un'economia feudale ad economia capitalistica. Tra i segni di questo cambiamento ricordiamo, la recinzione dei terreni, la monetizzazione dei servizi e dei terreni, la vendita dei terreni dei monasteri a causa della loro soppressione[273] per ordine del Re Enrico VIII, la separazione fra la famiglia e l'economia, la presenza di un numero consistente di lavoratori salariati, lo sviluppo della navigazione, del commercio[274] e del settore tessile[275], ecc. Inoltre, relativamente alla sfera economica, in un passaggio del *Leviatano* Hobbes afferma che i sudditi sono liberi di comprare e vendere, e contrattare con gli altri[276], ecc., però d'altra parte dobbiamo aggiungere, che negli scritti c'è un limite molto importante perché egli non riconosce il diritto di proprietà come un diritto naturale. In altre parole, secondo Hobbes il suddito può invocare il diritto di proprietà contro altri privati, ma non contro il potere sovrano.

---

[270]RAYAN A.L, *Hobbes and Individualism*, in *Great political thinkers 8*, *Hobbes, Volume III* , a cura di DUNN J., e HARRIS I., Edward Elgar Pub, 1997, pp. 24-48.

[271]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 49.

[272]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 61.

[273]HILL CH., *La formazione della potenza inglese : dal 1530 al 1780*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 66-67.

[274]Ivi, p. 76 ss.

[275]WILSON CH., *Il cammino verso l'industrializzazione: economia e società nell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 122 ss.

[276]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 199.

Il quarto motivo è l'esistenza di un potere sovrano. Come Macpherson stesso ammette la classe media inglese non condivideva la concezione del potere sovrano da parte di Hobbes come un potere autorigenerabile[277], però d'altra parte possiamo aggiungere che, anche se la classe media inglese non condivideva le prerogative che Hobbes aveva attribuito al potere sovrano, essa non era contraria in sé all'esistenza di un potere sovrano, che impedisse il ritorno alla poliarchia militare feudale a livello locale[278] e che garantisse la coesistenza pacifica fra gli individui.

Il quinto motivo è la competizione, come causa di conflitto fra gli uomini[279]. Per essere più precisi, l'interpretazione di Macpherson, per quanto riguarda la competizione, va condivisa solo in parte, perché la competizione non può essere limitata soltanto all'aspetto economico (come fa Macpherson), ma può riguardare anche altri campi come quello militare, politico, ideologico, ecc. Inoltre, in Hobbes la competizione è soltanto una delle cause del conflitto fra gli uomini, perché assieme alla competizione, egli elenca, come motivi di conflitto fra gli esseri umani, anche la diffidenza e la gloria. D'altra parte, riteniamo molto importante notare che il termine competizione (*competition*) viene utilizzato cinque volte, soltanto nel *Leviatano*, perché negli *Elementi* e nel *De Cive* questo termine non viene utilizzato nemmeno una volta. Negli *Elementi* e nel *De Cive* invece, Hobbes utilizza il termine contesa (*contention*)[280]. Anche nel *Leviatano* Hobbes continua ad utilizzare il termine *contention*, però oltre a questo termine, per spiegare la cause di conflitto fra gli individui, Hobbes ne utilizza un altro più specifico, cioè il termine competizione (*competition*)[281], che in un passaggio del *Leviatano* viene utilizzato anche per spiegare un comportamento che precede la contesa: *Competition of riches, honour, command, or other power, inclineth to contention, (la competizione per le ricchezze, l'onore, il comando, o per qualche altro potere, predispone alla contesa*).

Come ultimo motivo possiamo elencare il collegamento fra l'empirismo e il materialismo. Se è vero che Hobbes dedica molti capitoli alle questioni religiose, nella parte finale dei suoi scritti politici, è anche vero che il secondo capitolo degli *Elementi* è dedicato al senso e addirittura nel *Leviatano* è il primo capitolo. Inoltre, Hobbes non è solo un empirista ma

[277]MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 90 ss.
[278]HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia,* La Nuova Italia, Firenze, 1963, vol. IV, p. 126; HEGEL G. W. F., *The Philosophy of History*, Batoche Books, Ontario, 2001, p. 418.
[279]HOBBES TH., *Leviathan*, a cura e con un'introduzione di MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 36.
[280]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 63, 34, 73, 143, 169; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. VI-VII, XI, XIII, 7, 194, 217, 316.
[281]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 86 (due volte), 112, 156, 712.

anche un materialista il quale nega che si possa parlare di sostanze incorporee[282]. Siccome l'interpretazione economica della società si basa sull'empirismo[283] e sul materialismo, in questo senso, si potrebbe fare indirettamente un collegamento fra il pensiero di Hobbes e l'interpretazione economica; anche se bisogna aggiungere che il materialismo non può essere limitato alla sfera economica, perché riguarda anche la sfera politica. Inoltre, se uno non ragiona per esclusione, un fattore non esclude necessariamente un altro fattore, vale a dire ci può essere anche un'interazione fra la pratica e la teoria.

Dopo aver visto i punti di condivisione, vediamo adesso le problematiche che emergono dall'interpretazione di Macpherson. Secondo Macpherson, la dottrina politica di Hobbes è imparziale, perché essa è fondata su un ragionamento scientifico e ha come strumenti il movimento e lo studio delle passioni, per questo motivo Macpherson afferma che si può parlare di un'unica dottrina nelle diverse opere di Hobbes[284].

Per il momento ci limitiamo a dire qualche parola sul movimento. Come anche Macpherson nota, Hobbes prende il concetto del movimento dalle scienze naturali, per essere più precisi dagli studi di Galileo sulle leggi dell'inerzia che Hobbes conosceva, perché egli stesso cita Galileo negli *Elementi*[285] e nel *De Corpore*[286], e lo utilizza per la comprensione dell'individuo. Riferendoci direttamente al testo del *Leviatano* possiamo notare che il termine movimento (*motion*) viene utilizzato pressappoco 90 volte, e viene adoperato in relazione ai sensi, alla felicità terrena e alla libertà naturale. Per quanto riguarda invece la relazione fra il movimento e i sensi, Hobbes afferma che noi siamo continuamente pressati dai diversi oggetti con i quali entriamo in contatto attraverso i sensi; di conseguenza, il nostro corpo viene messo in movimento dai sensi memorizzati del passato[287] (immaginazione, fantasia, memoria) e dal contatto presente dei nostri sensi, con il mondo esterno. Inoltre, sul rapporto fra il movimento e la felicità, Hobbes definisce la felicità come progresso e soddisfazione continua dei nostri desideri passando da un oggetto all'altro[288], perché la vita è un movimento continuo[289]. Infine, per quanto riguarda il rapporto fra il movimento e la libertà naturale, Hobbes afferma che la

[282]Ivi, p. 27.
[283]SZACKI J., *Classi*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, 1978, vol. III, p. 146.
[284]HOBBES TH., *Leviathan*, a cura e con un'introduzione di MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968, p. 15.
[285]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 33.
[286]*The English Works of Thomas HOBBES*, Vol. I, p. 514.
[287]*The English Works of Thomas HOBBES*, Vol. III, p. 39.
[288]Ivi, p. 85.
[289]Ivi, p. 51.

libertà naturale va applicata soltanto ai corpi e va intesa come l'assenza d'impedimento al movimento del corpo[290].

Come abbiamo detto, Hobbes aveva letto gli scritti di Galileo, quindi non si può negare che essi abbiamo influenzato il suo pensiero. D'altra parte, sappiamo pure che le opere di Galileo sono un attacco alla fisica di Aristotele, e si collegano con i nuovi studi scientifici nella meccanica e nell'astronomia del XVI e XVII secolo che confutano la meccanica e l'astronomia tradizionali[291]. In questo senso, l'attacco di Hobbes contro la politica e l'etica di Aristotele[292] può anche essere letto come la continuazione dell'attacco, che era partito dalle scienze naturali, nei confronti della fisica e dell'astronomia tradizionale, per estendersi anche nelle scienze umane, perché per Aristotele la politica e l'etica non possono essere conosciute con certezza ma soltanto con probabilità[293]. Un ragionamento del genere non può essere escluso, però poiché i contemporanei di Hobbes, che sostenevano il governo misto, si rifacevano anche all'autorità di Aristotele[294] per argomentare questa forma di governo[295], la critica di Hobbes nei confronti del pensiero politico di Aristotele può anche essere letta come critica contro il governo misto[296]. Dobbiamo aggiungere però, che la critica di Hobbes nei confronti della *Politica* di Aristotele è una questione più complessa, perché, ad esempio, Hobbes attacca il pensiero Aristotele anche per aver sostenuto che gli uomini sono diseguali per natura[297].

Esaminiamo adesso la questione dottrina di Hobbes. Secondo Macpherson, nelle diverse opere di Hobbes abbiamo un'unica dottrina. E' vero che su molte questioni, come ad esempio, l'individualismo, l'uguaglianza naturale, il sovrano non è parte del contratto che istituisce l'autorità politica, il potere sovrano deve essere concentrato in un'unica istituzione (il rifiuto del governo misto), il potere sovrano è irrevocabile, ecc., la posizione di Hobbes è simile in tutte le tre opere, negli *Elementi* (1640), nel *De Cive* (1642, 1647) e nel *Leviatano* (1651). Tuttavia, facendo una comparazione fra le tre opere, tra le altre cose, possiamo notare che: 1) nel *Leviatano* ci sono, tra gli altri, tre capitoli completamente nuovi, il capitolo XVI sulla

---

[290]Ivi, pp. 196-197.
[291]HALL A. R., *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude*, The Beacon Press, Boston, 1960, cap. III-IV.
[292]*The English Works of Thomas HOBBES*, Vol. III, p. 669.
[293]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 34.
[294]ARISTOTELE, *Politica*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 604 ss.
[295]STEINBERG J., *The Obsession of Thomas Hobbes: The English Civil War in Hobbes's Political Philosophy*, Peter Lang, 1988, p. 62.
[296]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 115 ss.; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 95 ss.
[297]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 88; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 38; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 140.

rappresentanza, il capitolo XXI sulla libertà dei sudditi (*subjects*), il capitolo XXII sulle società parziali; 2) nel *Leviatano* vengono previste delle garanzie, a favore del suddito, nel campo penale[298]; 3) anche nel *Leviatano* la monarchia viene ritenuta come la migliore forma di governo, però se dovessimo fare una comparazione con il *De Cive* dove Hobbes elenca una serie di motivi per lodare la monarchia come forma di governo[299], noteremmo che nel *Leviatano* la preferenza per la monarchia viene ridotta[300] rispetto al *De Cive*, però come abbiamo detto anche nel *Leviatano* rimane la miglior forma di governo; 4) nel *Leviatano* viene introdotto il concetto di autorizzazione[301]; 5) per quanto riguarda il rapporto fra i sudditi e il sovrano, mentre negli *Elementi* e nel *De Cive* i sudditi vengono ritenuti come proprietà del sovrano (stiamo parlando della monarchia naturale)[302], nel *Leviatano* invece, è il sovrano che viene considerato come il rappresentante dei sudditi[303], però dopo la sua istituzione non ha più bisogno del loro consenso; 6) come abbiamo ricordato in precedenza, solo nel *Leviatano* viene utilizzato il termine competizione (*competition*) come una delle cause del conflitto fra gli individui; 7) nel *Leviatano* Hobbes precisa che il potere sovrano sussiste in colui che effettivamente lo possiede[304] e non in chi semplicemente lo pretende, per cui l'obbedienza cessa di esistere se l'autorità, a cui avevamo promesso obbedienza in precedenza, non è più capace ad offrirci la protezione; 8) come vedremmo in seguito, la questione delle passioni viene parzialmente modificata nel *Leviatano*, rispetto al testo degli *Elementi*.

Dopo questa premessa vediamo altre problematiche relative all'interpretazione di Macpherson. In primo luogo, l'interpretazione di Macpherson è fondata sul primato dell'economia, perché secondo Macpherson la teoria di Hobbes è stata costruita per un'economia di mercato. E' vero che Hobbes riconosce una certa autonomia all'economia e che in tutte le tre opere (*Elementi*, *De Cive*, *Leviatano*), Hobbes analizza lo stato civile dopo aver analizzato lo stato di natura e le leggi di natura; tuttavia, l'interpretazione più convincente ci sembra essere quella che sostiene che la teoria di Hobbes è fondata, non sul primato dell'economia, ma sul primato della politica[305]. Questo significa che nella costruzione teorica di Hobbes la politica gode di un'autonomia quasi totale (diciamo quasi totale perché, anche se Hobbes afferma che il potere sovrano è irrevocabile, anche nel *Leviatano* egli dedica un capitolo proprio alle cause

---

[298] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XXVIII.
[299] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. X.
[300] *English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, cap. XIX.
[301] Ivi, pp. 158-159.
[302] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p.135; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p.142.
[303] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 171.
[304] Ivi, p. 706.
[305] BOBBIO N., *Stato, governo, società: per una teoria generate della politica*, Einaudi, Torino, 1985, p. 75.

della dissoluzione del potere sovrano[306]), perché non c'è un vincolo di reciprocità fra il Popolo (per Hobbes la moltitudine) e l'autorità politica. Per quanto riguarda, più specificamente, il rapporto fra l'economia e la politica, poiché secondo Hobbes, nello stato di natura non esiste il diritto di proprietà[307] perché non esiste un'autorità comune che lo possa garantire, ne consegue che, dopo l'istituzione dell'autorità sovrana, il suddito non può convocare il diritto di proprietà nei confronti del potere sovrano[308], ma soltanto nei confronti di altri sudditi. Inoltre, Hobbes non riconosce la divisione dei poteri, il che significa, anche se Hobbes riconosce la distinzione fra proprietà privata e proprietà pubblica, egli subordina il potere economico al potere politico. Per questi motivi, possiamo affermare che nel pensiero di Hobbes non c'è un rapporto di reciprocità fra il potere politico e quello economico, perché egli attribuisce il primato incondizionato, per garantire la pace interna, al potere politico.

Rimanendo sul rapporto fra la proprietà privata del suddito e il potere sovrano, è stato argomentato che, poiché nella filosofia politica di Hobbes l'istituto della proprietà privata è debole, la teoria di Hobbes sulla sovranità non è conciliabile con una società di mercato[309]. In realtà, la questione ci sembra più complicata, perché se da una parte è vero che Hobbes ha teorizzato quello che è stato definito come lo stato assoluto, d'altra parte però bisogna tener presente che, in molti paesi, lo stato assoluto è stato una forma di governo intermedia fra il sistema feudale e lo stato rappresentativo. In altre parole, per avere un quadro più completo, lo stato assoluto dobbiamo confrontarlo, per quanto riguarda il rapporto fra la politica e l'economia, non solo con lo stato rappresentativo ma anche con il sistema feudale. Qualcuno ad esempio ha messo in evidenza che, nel medioevo, la condizione di chi si dedicava al commercio, cioè i mercanti che scambiavano i beni da un luogo all'altro, era una condizione abbastanza precaria[310], a causa dell'instabilità politica (militare) del sistema feudale.

Continuando con le problematiche che emergono dall'interpretazione di Macpherson, la seconda questione è quella che riguarda le cause del conflitto. Nell'interpretazione di

---

[306]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XXIX.
[307]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 72; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 73; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 115, 131.
[308]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 140; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 84; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 235; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, p.29 ss.
[309]PELLICANI L., *Hobbes e la società borghese*, in *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, a cura di SORGI G., Giuffrè, Milano, 1999, pp. 797-798.
[310]BLOCH M., *La société féodale*, Albin Michel, Paris, 1982, p. 491; SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, LibertyClassics, 1981, vol. I, p. 402.

Macpherson la causa economica, salvo qualche accenno sfuggente al dominio[311] e all'onore, viene presentata (perlomeno, questa è la nostra impressione) come l'unica causa di conflitto fra gli individui; tuttavia, dagli scritti di Hobbes le cause del conflitto fra gli uomini sono varie: il desiderio ricchezze, il desiderio di essere superiore agli altri, la diffidenza reciproca, ecc; tuttavia, come abbiamo detto prima, a nostro avviso, quella politica si pone al primo posto. In altre parole, nel pensiero di Hobbes il motivo economico è uno dei motivi di conflitto, ma non l'unico. Per argomentare questo, ricordiamo che una delle leggi di natura, secondo Hobbes, è quella contro l'orgoglio (*pride*)[312] e se ci riferiamo anche al *Leviatano*, che è un'opera più matura degli *Elementi* e del *De Cive*, possiamo notare che Hobbes vi fa rientrare, come nelle due opere precedenti, anche l'onore (*honour*)[313] come una delle cause di conflitto fra gli individui.

La terza questione dell'interpretazione di Macpherson è la sottovalutazione della religione, però nelle sue opere Hobbes dedica molte pagine alla religione e nel *Behemoth* parlando delle cause della guerra civile inglese egli accusa, tra gli altri, i predicatori religiosi[314] per aver provocato la guerra civile.

La quarta questione riguarda l'attenzione di Hobbes su alcuni problemi sociali analizzati da Kieth Thomas[315], i quali non possono essere considerati argomenti completamente a favore della classe media. L'analisi di Kieth Thomas evidenzia tre questioni sociali che emergono dagli scritti di Hobbes: a) il potere sovrano deve provvedere per coloro che *by accident inevitable, become unable to maintain themselves by their labour*[316] *(per una causa inevitabile, diventano inabili a mantenere se stessi con il proprio lavoro)*; b) parlando delle questioni penali Hobbes afferma *When a man is destitute of food, or other thing necessary for his life, and cannot preserve himself by any other way, but by some fact against the law… he is totally excused*[317] *(quando un uomo viene privato del cibo o di qualche altra cosa necessaria per la sua vita e non può preservare se stesso in un altro modo, ma soltanto con un atto contrario alla legge … egli è totalmente scusato)*; c) sempre nelle questioni penali, parlando della gravità dei crimini Hobbes

---

[311] MACPHERSON C. B., *Hobbes's Bourgeois Man*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 172.

[312] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 88; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p.39; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 141.

[313] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 81, 86.

[314] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. VI, p. 167.

[315] THOMAS K., *Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 185-236.

[316] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 334; THOMAS K., *Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 229.

[317] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 288; THOMAS K., *Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 225.

afferma *to rob a poor man, is a greater crime, than to rob a rich man; because it is to the poor a more sensible damage*[318] *(rubare a un povero è un crimine più grave che rubare a un uomo ricco, perché per il povero il danno è più sensibile)*.

Oltre alle questioni menzionate da Kieth Thomas, possiamo evidenziare un'altra riguardante le tasse. Dopo aver affermato che il ricco e il povero devono lo stesso debito, nei confronti del potere sovrano, per la difesa della loro vita, Hobbes aggiunge: *saving that the rich, who have the service of the poor, may be debtors not only for their own persons but for many more*[319] *(fatto salvo che i ricchi, che hanno al servizio dei poveri, possono essere debitori non solo per se stessi ma anche per molti altri)*. Per quanto riguarda invece le tasse sui consumi Hobbes afferma che esse devono essere uguali, senza fare distinzione tra colui che consuma molto e risparmia poco, e colui che consuma poco e risparmia molto. In altre parole, anche se Hobbes si limita ad accennare la questione delle tasse senza esaminarla in modo approfondito, per quanto riguarda le tasse sul consumo, secondo lui devono essere uguali senza distinguere fra chi consuma molto e chi consuma poco, però per quanto riguarda le tasse dirette, chi ha delle altre persone al proprio sevizio, per una determinata attività, deve pagare di più, almeno questa è la nostra impressione.

La quinta questione riguarda la separazione dei poteri. Come sappiamo Hobbes rifiuta la separazione dei poteri, però come ha accennato Weber, la separazione dei poteri favorisce la razionalizzazione dell'attività economica, perché è uno strumento utile per evitare influenze di tipo personale[320]. Al contrario, quando non c'è la separazione dei poteri, i favoreggiamenti di tipo personale sono frequenti, come ad esempio l'istituzione di monopoli economici, ecc.

La sesta questione riguarda l'uguaglianza universale, cioè mentre nel ragionamento di Hobbes l'eguaglianza fra i sudditi doveva consistere nell'esclusione politica, perché al momento dell'istituzione del potere comune; tuttavia, se uno afferma che tutti sono uguali perché tutti sono esclusi dalla partecipazione politica, capovolgendo il ragionamento dall'esclusione alla partecipazione uno può arrivare ad affermare che tutti sono uguali perché tutti possono partecipare. In altre parole, se ammettiamo com'è stato notato che la teoria di Hobbes è una teoria dell'individuo universale[321], dobbiamo ammettere pure che un ragionamento del genere,

---

[318] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 296; THOMAS K., *Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 229-230.

[319] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 334.

[320] WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978, pp. 283-284, 1097-1099.

[321] ZARKA Y. CH., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari, 2001, pp. 341-342.

qualora venisse adottato come criterio per la partecipazione politica, non ammetterebbe esclusioni perché è universale.

Per concludere con l'interpretazione di Macpherson, vediamo brevemente le caratteristiche necessarie per definire una società di mercato, cioè una società non al servizio dell'altruismo. Riferendoci a Marx quando egli analizza il testo delle diverse costituzioni durante la Rivoluzione francese, che secondo lui non vanno a vantaggio del cittadino ma dell'uomo "egoista"[322], perché in questi testi (la *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo* del 1791, la Costituzione del 1793 e la Costituzione del 1795) vengono previsti quattro diritti: l'uguaglianza formale, la libertà, la sicurezza e la proprietà[323]. Leggendo gli scritti di Hobbes (da tenere presente che gli scritti politici di Hobbes, *Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*, datano, più o meno, un secolo e mezzo prima della Rivoluzione francese), la sicurezza è prevista, anche l'eguaglianza naturale è prevista, però è necessaria una precisazione che faremmo in seguito. Per quanto riguarda invece la proprietà e la libertà, nel pensiero di Hobbes, ci sono delle riserve notevoli verso questi due diritti, perché la proprietà non viene riconosciuta come un diritto naturale, di conseguenza, secondo Hobbes, il diritto di proprietà non può essere invocato nei confronti del potere sovrano e per quanto riguarda la libertà, Hobbes autorizza il sovrano a censurare quegli insegnamenti che vengono ritenuti non in armonia con la pace pubblica. Inoltre, quando Hobbes parla delle cause della dissoluzione del potere sovrano egli ritiene che una tra le cause è anche la libertà di metter in discussione il potere assoluto del sovrano[324].

Per quanto riguarda l'eguaglianza invece, Hobbes la riconosce nella società cioè nella sfera privata (la giustizia deve essere equa, le tasse devono essere eque, ecc.), però quando egli parla del potere politico, anche se consiglia al sovrano di scegliere i suoi consiglieri in base ai meriti personali[325] e nel *Leviatano* introduce la nozione della rappresentanza (il sovrano è il rappresentante di tutti i sudditi), egli ha in mente un potere politico ereditario, perché secondo Hobbes una volta che viene istituito il potere sovrano, spetta sempre al sovrano di decidere il suo successore, senza chiedere nessun consenso ai governati. Per essere più precisi, Hobbes non afferma che il potere sovrano deve essere necessariamente ereditario, nel senso che, se vuole, il sovrano, nel caso di un governo monarchico, può scegliere come suo successore anche uno che non è membro della sua famiglia[326], però subito dopo Hobbes aggiunge che qualora il monarca

---

[322]MARX K., BAUER B., *La questione ebraica,* a cura di TOMBA M., Manifestolibri, Roma, 2004, p. 195.
[323]Ivi, pp. 193-194.
[324]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 321.
[325]Ivi, p. 339.
[326]Ivi, p. 182.

non abbia deciso egli stesso il suo successore, la questione della successione del potere sovrano deve essere risolta tenendo conte del costume, se la questione non trova soluzione nemmeno ricorrendo al costume, si presume che la precedenza della successione debba essere data ai suoi figli, dopo di loro al fratello e dopo il fratello ai consanguinei più prossimi[327]. In altre parole, nel pensiero di Hobbes non c'è un equilibrio fra i quattro diritti, sicurezza, libertà, eguaglianza e proprietà, perché la sicurezza, prevale sugli altri tre diritti anche considerandoli tutti e tre insieme, perché: a) il pensiero pubblico può essere censurato (contro la libertà); b) la proprietà non è un diritto naturale (contro la proprietà); c) il potere sovrano è ereditario (contro l'eguaglianza). D'altra parte, è vero che la sicurezza non deve essere considerata un fattore irrilevante, però, come vedremmo anche in seguito, a nostro avviso, l'esistenza di un potere comune (sovrano) non può essere necessariamente collegata con una società di mercato, come invece fa Macpherson, perché, nei paesi di regime comunista, del ventesimo secolo, dove era stata abolita la proprietà privata, in contrasto con le previsioni dei teorici del comunismo, quel che Hobbes definisce il potere comune, non vi scomparve affatto.

Dopo le osservazioni sull'interpretazione di Macpherson, passiamo all'interpretazione di Strauss per vedere i punti che si possono condividere e le problematiche che emergono da questa interpretazione. In primo luogo, Strauss pone l'accento sulla formazione umanistica di Hobbes. A prescindere dalle diverse interpretazioni sulla sua influenza nel pensiero politico di Hobbes, si può facilmente notare che la formazione di Hobbes è una formazione umanistica[328], perché che egli comincia a studiare le scienze naturali soltanto dopo che aveva superato i quarant'anni di età. Come Strauss stesso nota che i riferimenti alla filosofia scolastica, i quali vengono utilizzati per confutare le teorie filosofi della scolastica, li troviamo proprio nel *Leviatano*[329], il che dimostra che Hobbes le conosceva bene come teorie; tuttavia, come è stato notato, siccome sono pochi gli scritti politici di Hobbes prima del 1640[330], è abbastanza difficile distinguere il pensiero originale di Hobbes da quello successivo cioè dopo l'entrata in contatto con la geometria di Euclide e con le scienze naturali, se uno si riferisce esclusivamente agli scritti di Hobbes, senza tener conto del contesto.

In secondo luogo, per quanto riguarda la morale. Come abbiamo detto in precedenza, passando dal testo degli *Elementi* al testo del *Leviatano*, Strauss sostiene l'esistenza di

---

[327]Ivi, pp. 182-183.

[328]SKINNER Q., *Vision of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, 2004, pp. 38-65.

[329]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 31.

[330]OAKESHOTT, M., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis, 1975, p. 149.

un'evoluzione nel pensiero di Hobbes, perché negli *Elementi* Hobbes afferma che nella guerra l'unica legge di natura è quella dell'onore, nel *Leviatano* invece Hobbes afferma che le uniche virtù nella guerra sono la forza e la frode[331]. Passando da un'opera all'altra, ci sono alcune differenze nel modo in cui viene presentata la questione morale, soprattutto per il fatto che nel *De Cive* e nel *Leviatano* la questione emerge in modo più chiaro, però si può notare che in tutte e tre le opere (*Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*) Hobbes afferma che gli uomini devono ammettere di essere formalmente uguali fra loro. Per quanto riguarda la morte, già nel *De Cive* si può notare che Hobbes considera la morte come il male peggiore[332], anzi anche negli *Elementi* Hobbes sostiene che per necessità di natura non cerchiamo di evitare il nemico di natura che è la morte[333]. Per quanto riguarda invece le cause di conflitto, uno può notare che nel *Leviatano*, oltre alla gloria, Hobbes aggiunge come causa di conflitto anche la competizione e la diffidenza. La stessa cosa possiamo dire anche per quanto riguarda l'onore, perché anche negli *Elementi* Hobbes egli afferma che la ragione ci indica che dobbiamo cercare la pace[334] e nel *Leviatano*, dopo aver affermato dobbiamo impegnarci a cercare la pace, Hobbes aggiunge che quando non è possibile ottenere la pace possiamo utilizzare tutti gli strumenti della guerra per difendere se stessi[335]. In altre parole, è vero che Hobbes rifiuta il coraggio, inteso come un principio meglio morire che vivere disonorato però, su alcuni aspetti, il suo rifiuto lo possiamo ricavare anche negli *Elementi*; nello stesso tempo, possiamo notare che, nonostante Hobbes affermi in un passo del *Leviatano*, che la legge della guerra è la forza e la frode, in un altro passo sempre nel *Leviatano* Hobbes sostiene che nella guerra l'onore viene rispettato[336], dove la parola onore significa, come negli *Elementi*, bisogna astenersi dalla crudeltà, vale a dire non si devono infliggere all'avversario dei mali che vanno oltre l'obbiettivo della guerra[337]. D'altra parte, le complessità nel pensiero di Hobbes non mancano, perché anche nel *Leviatano*, distinguendo tra ciò che è onorevole e che è disonorevole, nello stato di natura, Hobbes scrive che il coraggio è onorevole, la paura invece è disonorevole[338].

---

[331] STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 114.
[332] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. II, p. 25.
[333] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 71.
[334] Ivi, p. 74.
[335] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 117.
[336] Ivi, p. 154.
[337] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 101.
[338] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 79.

In terzo luogo, per quanto riguarda l'origine e l'evoluzione del pensiero morale di Hobbes, dobbiamo ricordare che, oltre all'analisi dei testi degli *Elementi* e del *Leviatano*, Strauss si riferisce anche all'introduzione dell'opera di Tucidide (1629), in modo particolare all'epistola di dedica indirizzata a William Cavendish, per argomentare che all'origine Hobbes sosteneva la morale aristocratica. A questo proposito Strauss cita[339] i seguenti passaggi dall'epistola: *honour and honesty are but the same thing in the different degrees of persons…in history, actions of honour and dishonour do appear plainly and distinctly*[340] *(l'onore e l'onesta sono la stessa cosa, in misura diversa, nelle persone …nella storia, gli atti d'onore e disonore appaiono in modo chiaro e netto)*, però, come è stato notato[341] è abbastanza difficile dare un'importanza così grande ad un'epistola dedicatoria e utilizzarla come uno strumento per comprendere la morale politica di Hobbes.

Rimanendo nella questione dell'evoluzione della morale politica di Hobbes, per argomentare la sua interpretazione, tra le altre cose, Strauss confronta un passaggio tratto dagli *Elementi* dove Hobbes scrive: *nobility is honourable*[342] (*la nobiltà è onorabile),* con un passaggio tratto dal *Leviatano* dove invece Hobbes scrive che *to be discended from conspicuous parents, is honourable*[343] *(essere discendente da parenti cospicui è onorabile)*. E' vero Hobbes nel *Leviatano* pone l'accento in modo più incisivo su alcune questioni, come l'uguaglianza, che vanno contro l'aristocrazia, però esaminando il testo del *Leviatano*, nel suo insieme, la questione ci sembra più complicata, perché vi troviamo anche delle affermazioni che vanno in senso contrario. Per argomentare quanto abbiamo affermato, citiamo dei passaggi dal *Leviatano*: *servitude, for need, or fear, is dishonourable*[344] (*la servitù per necessità o per paura è disonorabile*); *Nobility is power, not in all places, but only in those commonwealths, where it has privileges*[345] (*la nobiltà è potere, però non in tutti i luoghi ma soltanto negli stati in cui ha dei privilegi*)*; Titles of honour, such as are duke, count, maquis, and baron, are honourable*[346] *(i titoli d'onore, come duca, conte, marchese e barone sono onorabili); Scutcheons, and coats of arms hereditary where they have any eminent privileges, are honourable*[347]*(le cotte d'armi e gli*

---

[339]STRAUSS L.*, The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 45.
[340]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. VIII, p. VI.
[341]POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 160, nota 1.
[342]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 35.
[343]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 80.
[344]Ivi, p. 79.
[345]Ivi, p. 75.
[346] Ivi, p. 83.
[347] Ivi, p. 81.

scudi ereditari, dove hanno dei privilegi eminenti, sono onorabili). Inoltre, in un passo del *De homine* (1658), Hobbes scrive *la nobiltà di antica data rende socievole il carattere, poiché coloro che la posseggono, nel rendere a ciascuno onore, possono essere magnanimi e benevoli, nello stesso momento in cui sono abbastanza sicuri dell'onore loro dovuto*[348]. In altre parole è vero che Hobbes pone maggior enfasi, nei suoi scritti, sull'uguaglianza naturale, però come si nota dai passi sopracitati, anche nelle opere mature come il *Leviatano*, ci sono dei passi in cui egli esprime un giudizio positivo sull'aristocrazia.

In terzo luogo, relativamente all'interpretazione di Strauss dell'onore come la causa principale (anzi, probabilmente uno potrebbe dire che nell'interpretazione di Strauss è l'unica causa) di conflitto fra gli uomini. Negli scritti di Hobbes, l'onore può essere visto come una delle cause di conflitto fra gli uomini, però non l'unica causa e non sempre la prima. In altre parole, se ci riferissimo al *Leviatano*, esso può essere letto anche senza riferirsi al contesto, però se venisse letto nel contesto, uno dovrebbe ragionare in questo modo, l'onore è la causa che spinge gli uomini al conflitto, di conseguenza i sostenitori della causa del Parlamento non si ribellarono per contrastare il potere assoluto, e gli abusi, del Re, dei suoi collaboratori e dei suoi sostenitori, ma per difendere l'onore; tuttavia, un ragionamento del genere non ci sembra convincente. D'altra parte invece possiamo notare che nel *Leviatano* Hobbes consiglia al sovrano di censurare le opinioni pubbliche contro l'autorità pubblica, proprio per evitare che la gente ordinaria, che in un passo dell'opera egli la considera *clean paper (un foglio bianco)*[349], venisse "contaminata" da critiche di questo genere.

In quarto luogo, relativamente all'atteggiamento di Hobbes sugli scritti di Aristotele. Come abbiamo citato precedenza alcuni passaggi dagli *Elementi* e dal *Leviatano* si può notare un'evoluzione, perché nel *Leviatano* l'attacco contro Aristotele diventa esplicito[350]. Strauss sostiene che la rottura di Hobbes con il pensiero politico di Aristotele, va collegata con gli studi di Hobbes in geometria[351]. Ovviamente questa può essere una delle cause, però oltre a questa possiamo ricordare la questione dell'eguaglianza naturale, quella del governo misto e della libertà politica. Confrontando sinteticamente i due autori, si può notare che: a) Aristotele afferma che gli uomini non sono uguali per natura, perché alcuni sono liberi e altri sono schiavi, Hobbes

---

[348]HOBBES TH., *Elementi di filosofia: l'uomo, il corpo*, a cura di ANTIMO N., UTET, Torino, 1972, p. 613.
[349]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 325.
[350]Ivi, cap. 46-47.
[351]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 33.

invece afferma che gli uomini sono uguali[352]; b) Aristotele sostiene che una delle forme migliori di governo è il governo misto, Hobbes dal canto suo rifiuta l'idea di un governo del genere; c) Aristotele afferma che il fine di un governo democratico è la libertà[353], Hobbes rifiuta questo ragionamento sostenendo che il grado di libertà è lo stesso sia che si tratti di un governo popolare che di un governo monarchico[354].

In quinto luogo, esaminiamo la questione religiosa. Secondo Strauss negli *Elementi* la posizione di Hobbes è più vicina all'anglicanesimo, nel *Leviatano* invece è più vicina all'indipendentismo. Confrontando il testo degli *Elementi* e il testo del *Leviatano* si può notare che negli *Elementi* Hobbes afferma che al tempo di Gesù, c'era questa gerarchia: il Messia, che era il capo, i dodici apostoli e i settanta discepoli[355]; successivamente, al tempo degli apostoli vi era la seguente gerarchia: gli apostoli, i vescovi e i preti[356], però nel *Leviatano* questi passaggi sulla gerarchia ecclesiastica non vengono più riproposti. Detto ciò, dobbiamo aggiungere che, analizzando il testo degli *Elementi* e del *Leviatano*, sul rapporto fra la politica e la religione, su alcuni punti, la posizione di Hobbes non cambia, perché sia negli *Elementi* che nel *Leviatano* Hobbes afferma che l'autorità religiosa deve essere subordinata all'autorità politica. D'altra parte però, è necessario precisare che nel *Leviatano* la posizione di Hobbes diventa più radicale, perché mentre negli *Elementi* si era limitato ad affermare che spetta al sovrano decidere sulle dottrine religiose[357], nel *Leviatano* egli specifica che è compito del sovrano nominare i *teachers* (maestri, predicatori) ed esaminare le dottrine, se sono contrarie alla pace oppure no[358]. In precedenza, esaminando il rapporto fra il potere economico e quello politico, abbiamo detto che Hobbes sostiene il primato del potere politico, come si può notare, anche per quanto riguarda il rapporto fra il potere ideologico e quello politico, Hobbes sostiene il primato del potere politico.

Rimanendo nella questione religiosa, per argomentare che nelle opere di Hobbes c'è un'evoluzione, oltre alla gerarchia, Strauss analizza anche la questione dell'autorità di riferimento che i credenti devono avere per credere che la Bibbia sia la parola di Dio. Secondo l'interpretazione di Strauss, negli *Elementi* Hobbes afferma che i credenti devono avere la chiesa come punto di riferimento, nel *Leviatano* invece il punto di riferimento non è più la chiesa ma i

[352]SCHUHMANN K., *Hobbes and the Political Thought of Plato and Aristotle*, in SORGI G. (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1995, p. 25 ss.
[353]ARISTOTELE, *Politica*, 1294 a, 1310 a, 1317 b, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, pp.603-604, 652, 675; ARISTOTELE, *Retorica*, 1366 a, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 830.
[354]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 202.
[355]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 162.
[356]Ivi. pp. 163-164.
[357] Ivi, p. 179.
[358]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 323.

teachers (maestri, predicatori)[359]. Tuttavia, c'è una questione che Strauss non tiene conto nella sua analisi, sia per quanto riguarda la gerarchia che per quanto riguarda l'autorità di riferimento per i credenti, ci riferiamo agli avvenimenti in corso nella patria di Hobbes, dove la Chiesa episcopale inglese era stata abolita dall'ottobre del 1646[360]. Pertanto, riferendoci al *Leviatano*, sarebbe stata una contraddizione se, da una parte Hobbes avesse sostenuto che l'obbedienza politica è strettamente connessa con la capacità effettiva dell'autorità politica ad offrici la protezione, il che significava che, dopo la loro sconfitta, le forze monarchiche non potevano continuare a pretendere il potere sovrano, e dell'altra parte egli avesse riconosciuto la gerarchia religiosa, quando, come sappiamo, i puritani non accettavano l'idea di gerarchia ecclesiastica (anche se dobbiamo notare che fra i diversi gruppi puritani, c'erano diverse posizioni sull'organizzazione della Chiesa).

In sesto luogo, analizziamo l'interpretazione di Strauss sul rapporto fra il pensiero di Hobbes e la classe media inglese. Strauss ammette che nel *Behemoth* Hobbes attacca la classe media inglese in modo esplicito, però secondo Strauss questi attacchi non vanno letti come degli attacchi contro la classe media in sé, ma contro la politica della classe media inglese[361]. Tuttavia, se da una parte possiamo anche affermare che la teoria politica di Hobbes negli *Elementi*, nel *De Cive* e nel *Leviatano* è astratta, quindi può essere analizzata anche senza riferirsi ad un determinato Paese o contesto, d'altra parte però dobbiamo ammettere pure che, se uno tenesse conto del contesto, la preoccupazione principale negli scritti de Hobbes era proprio l'Inghilterra del suo tempo. Questo si può dedurre da diversi passaggi delle sue opere: a) nel *Leviatano*, parlando delle prerogative del potere sovrano, Hobbes afferma che il potere sovrano non deve essere diviso in più istituzioni, perché l'opinione di chi sosteneva che il potere sovrano doveva essere diviso fra il Re, la Camera dei lord e la Camera dei comuni, ha portato l'Inghilterra alla guerra civile; vale a dire in questo modo Hobbes critica le teorie del governo misto; b) sempre nel *Leviatano*, verso la fine del libro Hobbes scrive *I have brought to an end my Discourse of Civil and Ecclesiastical Government, occasioned by the disorders of the present time*[362] *(ho portato a termine il mio Discorso sul governo civile ed ecclesiastico, causato dai disordini del tempo presente)*. D'altra parte, come abbiamo visto prima quando abbiamo esaminato la questione religiosa, Strauss stesso si riferisce proprio all'Inghilterra quando sostiene che il

---

[359]Ivi, pp. 589-590.
[360]FIRTH C. H., RAIT R. S. (a cura di), *Acts and Ordinances of the Interregnum*, H.M. Stationery Office, London, 1911, vol. I, pp. 879-883.
[361]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 118.
[362]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 713.

pensiero di Hobbes evolve da una posizione vicina all'anglicanesimo a una posizione vicina agli indipendenti.

In settimo luogo, esaminiamo la questione delle forme di governo. Anche su questo punto, secondo Strauss c'è un'evoluzione nel pensiero di Hobbes, perché anche se in tutte le tre opere (*Elementi, De Cive,* e *Leviatano*) egli afferma che la sovranità è indivisibile, negli *Elementi* Hobbes ammette che l'amministrazione del potere possa essere mista, come ad esempio, in un governo monarchico, il Re è assistito da un consiglio aristocratico oppure da un consiglio democratico; tuttavia, l'idea dell'amministrazione mista del potere non viene più riproposta né nel *De Cive* né nel *Leviatano*. Innanzitutto, è vero che anche nel *Leviatano* Hobbes preferisce la monarchia come forma di governo, però non esclude la possibilità di un governo assembleare[363] in cui l'assemblea stessa abbia il diritto di decidere sull'ammissione di nuovi membri[364]. Inoltre, anche in questo caso, se ci riferissimo all'Inghilterra, se avesse vinto la Monarchia si sarebbe instaurato un regime assoluto senza la divisione dei poteri, con la vittoria del Parlamento e con la Restaurazione del 1660 invece, venne riconosciuta l'autonomia dei giudici e la separazione del potere legislativo da quello esecutivo.

In ottavo luogo, sulle cause di conflitto fra gli uomini. Anche Strauss ammette che Hobbes è contrario all'arricchimento eccessivo[365], però come abbiamo visto in precedenza, l'attenzione di Strauss è rivolta quasi esclusivamente all'analisi dell'onore come causa di conflitto nel pensiero politico di Hobbes. Tuttavia, a nostro avviso, chiunque si soffermerà solo su una causa per analizzare il conflitto fra gli uomini nel pensiero di Hobbes dovrà sacrificare le altre, però ci sembra evidente che le cause di conflitto negli scritti Hobbes sono di diversa natura: politica, economica, religiosa, passionale, ecc. Per quanto riguarda il fattore economico, riferendoci al testo del *Leviatano* che è un'opera matura, possiamo notare che ci sono dei passaggi dove Hobbes afferma che non solo l'onore ma anche il desiderio di ricchezze è tra le cause di conflitto fra gli individui: *Competition of riches, honour, command, or other power, inclineth to contention, enmity, and war*[366] *(la competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per qualche altro potere, porta alla contesa, all'inimicizia e alla guerra).*

In nono luogo la questione della ricchezza. Nella sua interpretazione di Hobbes, Strauss vuole mostrare che Hobbes rifiuta il coraggio militare, però nello stesso tempo incoraggia

---

[363]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 157.
[364]Ivi, p. 181.
[365]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952, p. 118.
[366]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 86.

l'arricchimento economico moderato dell'individuo[367]. Alcuni aspetti li abbiamo affrontati quando abbiamo analizzato l'interpretazione economica dove abbiamo esaminato alcune questioni sociali nel pensiero di Hobbes, per cui qui ci limitiamo ad esaminare alcune questioni che non abbiamo affrontato in precedenza, tenendo conto che la questione rimane complessa. Riferendoci alle opere di Hobbes, ci sono diversi passi in cui le ricchezze vengono valorizzate: *Riches, are honourable*[368] *(le ricchezze sono onorabili)*; *le ricchezze, se sono ingenti, sono utili…le ricchezze, non avute in eredità, ma acquistate con il proprio lavoro, sono un bene*[369]. D'altra parte però, notiamo che la posizione di Hobbes contro la proprietà come diritto naturale diventa più marcata nel *De Cive* e nel *Leviatano* che negli *Elementi*, quando invece, se uno seguisse il ragionamento di Strauss, dovrebbe essere il contrario, perché secondo Strauss nelle opere più mature la posizione di Hobbes si avvicina di più alla posizione della classe media.

In decimo luogo, sul rapporto fra il Re e la classe media. Secondo Strauss nella visione di Hobbes il Re esercita il potere sovrano nell'interesse della classe media, però non ci risulta che, nei fatti, questo ragionamento sia stato sempre vero, perché se durante la dinastia dei Tudor la Monarchia collaborò con il Parlamento per indebolire il potere militare dell'aristocrazia, dichiarando illegali gli eserciti privati non autorizzati (1487, 1504), stiamo parlando solo dell'aspetto militare perché per quanto riguarda l'aspetto civile l'aristocrazia ebbe un ruolo molto importante nell'amministrazione del regno[370]. Inoltre, per quanto riguarda l'Inghilterra, dobbiamo tenere conto anche della presenza e del ruolo della Camera dei lord (questa è una delle particolarità che distingue il sistema politico inglese da quello dei paesi continentali). D'altra parte però, sulla relazione fra il Re e la classe media, dobbiamo tenere presente che durante la dinastia degli Stuart, proprio negli anni in cui Hobbes scrive, la Monarchia e il Parlamento entrarono in conflitto fra loro. In altre parole, come si può necessariamente collegare il potere della Monarchia con la classe media, come fa Strauss, quando nella guerra civile inglese fra la Monarchia e il Parlamento, la classe media sostenne il Parlamento e d'altro canto la gerarchica della Chiesa anglicana e una parte dell'aristocrazia sostenne la Monarchia?

Come abbiamo detto in precedenza l'interpretazione di Strauss si basa sul fatto che all'inizio Hobbes accetta la virtù aristocratica dell'onore, una virtù presente ne *Il libro del*

---

[367]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952, p. 118.
[368]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 79.
[369]HOBBES TH., *Elementi di filosofia: l'uomo, il corpo*, tradotto e curato da ANTIMO N., UTET, Torino, 1972, p. 596.
[370]STONE L., *The Crisis of the Aristocracy,* Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 464-470.

Corteggiano (1528) di Castiglione[371], però successivamente Hobbes si allontana sempre di più da questa posizione, arrivando a sostenere che la virtù non è l'onore ma la paura della morte violenta, che secondo Strauss è una virtù borghese. La questione di quelli come Castiglione che sostengono la valorizzazione dell'onore e del duello[372], nell'Inghilterra degli scritti di Hobbes, per quanto ne spaiamo, ci sembra essere molto meno importante della questione del ruolo del potere centrale, vale a dire quale sarebbe stato il rapporto fra questo potere centrale con le istituzioni rappresentative, col la religione, con le leggi positive, con le leggi e i dritti fondamentali, e con la società.

Per concludere con l'interpretazione di Strauss, nel sistema di Hobbes non c'è soltanto il rifiuto dell'onore militare e l'istituzione di un potere esecutivo centralizzato ma, c'è anche l'obbedienza incondizionata (salvo la difesa individuale per l'autoconservazione) nei confronti del detentore del potere sovrano perché, anche se l'istituzione del potere comune avviene con il consenso della maggioranza, Hobbes non ammette la resistenza nemmeno contro chi non ha più il consenso dei governati e per questo motivo si è trasformato in un oppressore. Anzi, potremmo aggiungere che Hobbes avrebbe detto che il termine oppressione, riferito all'autorità pubblica, non ha un contenuto e un significato reale, perché chi usa questo termine vuole semplicemente contrastare il potere sovrano: *they that are discontented under monarchy, call it tyranny* (*quelli che non sono contenti sotto la monarchia, la chiamano tirannia)*[373]; tuttavia se fosse completamente vero questo ragionamento di Hobbes, da quando è nato lo Stato moderno, nessuna delle rivoluzioni moderne avrebbe avuto successo. In altre parole, è vero che Hobbes riconosce un'autonomia nella sfera privata e prevede delle garanzie penali a favore dell'individuo, però il modo in cui egli presenta la questione della sicurezza, si potrebbe rischiare di dedurre che, nemmeno la prigione deve essere considerata una condizione inconveniente, perché come scrive Rousseau, molto probabilmente replicando a Hobbes: *on vit tranquille aussi dans les cachots* (*si vive tranquilli anche nelle carceri*)[374].

Per quanto ne sappiamo, nell'interpretazione di Strauss questi due fattori, il rifiuto dell'onore e l'obbedienza incondizionata, vengono presentate come le uniche due opzioni cui uno ha la possibilità di scegliere, escludendo una scelta intermedia, però se ci limitassimo anche

---

[371] STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press , 1952, p. 49; CASTIGLIONE B., *Il Libro del Corteggiano*, libro primo, cap. XVII.
[372] PELTONEN M., *The Duel in Early Modern England: Civility, Politeness and Honour,* Cambridge University Press, 2003, pp. 44-58.
[373] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 171.
[374] MUSSET-P ATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. V, p. 70; ROUSSEAU J. J., *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 282.

soltanto alla terminologia, classe media, la parola *media* non significa ciò che sta in mezzo agli estremi? In altre parole, secondo l'interpretazione di Strauss se uno non accetta il principio meglio la morte che il disonore[375], dovrebbe senz'altro accettare il principio secondo cui è meglio essere incondizionatamente sottomessi che rischiare di morire; tuttavia, lo Stato rappresentativo moderno si caratterizza proprio per il fatto che c'è un rapporto di reciprocità fra l'autorità pubblica e i rappresentanti dei cittadini, vale a dire nello Stato rappresentativo l'obbedienza non è incondizionata, ma è condizionata dal vincolo di reciprocità fra il potere politico e i cittadini, attraverso le elezioni, l'opinione pubblica, ecc. Questo significa che nello Stato rappresentativo moderno la reciprocità non è di tipo personale come era nel sistema medievale fra il vassallo e il signore feudale, ma è un rapporto di reciprocità fra i rappresentati della comunità degli elettori e l'autorità politica. In altre parole, la paura nel pensiero di Hobbes intesa come obbedienza incondizionata nei confronti dell'autorità politica, salvo per l'autodifesa individuale, assomiglia di più a un governo autoritario che a un governo rappresentativo perché, in un governo rappresentativo l'obbedienza è collegata a un consenso periodico e continuo da parte dei cittadini.

Oltre alla questione della paura, intesa come obbedienza della comunità politica, salvo il diritto all'autodifesa individuale, possiamo ricordare altre cinque questioni importanti su cui il pensiero politico di Hobbes è in contrasto con la classe media (alcune di esse le abbiamo evidenziate anche in precedenza, quando abbiamo analizzato l'interpretazione di Macpherson): la prima questione è il rifiuto da parte di Hobbes del governo misto, cioè la distribuzione del potere pubblico fra più istituzioni; la seconda è il rifiuto della libertà d'espressione nella sfera pubblica[376], perché, secondo Hobbes, le opinioni pubbliche giudicate (dal sovrano stesso) contro il potere sovrano possono essere censurate; la terza è il rifiuto della proprietà come un diritto naturale; la quarta è il rapporto fra la legge civile e il sovrano (colui che detiene il potere coercitivo), perché Hobbes sostiene che le leggi positive non obbligano il potere sovrano ma soltanto i sudditi; la quinta è la totale esclusione degli individui, dopo l'istituzione del potere politico, da parte di Hobbes, alla partecipazione nelle questioni pubbliche, perché è vero che nei sistemi rappresentativi chi viene eletto non è obbligato a mantenere le promesse che aveva fatto prima delle elezioni, però è pur vero che le elezioni rappresentano uno strumento importante di

---

[375]PELTONEN M., *The Duel in Early Modern England: Civility, Politeness and Honour,* Cambridge University Press, 2003, pp. 35-44.

[376]Com'è stato notato, se facessimo un confronto fra Hobbes e Locke, sull'opinione pubblica, potremmo notare che per quest'ultimo, con l'uscita dallo stato di natura, gli individui non rinunciano a giudicare, pubblicamente, le azioni dell'autorità pubblica, vedi: MATTEUCCI N., *Lo stato moderno: lessico e percorsi,* Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 174-175. Per Hobbes invece, le opinioni pubbliche possono essere censurate dal potere sovrano, quando vengono giudicate contro la sicurezza pubblica.

partecipazione, nelle questioni politiche e, in ogni caso, rappresentano lo strumento più efficiente per il cambiamento pacifico del potere politico.

1.5 LA RELIGIONE

La critica è molto variegata, sul ruolo della religione nel pensiero politico di Hobbes. Una corrente, ha sostenuto che la teoria dell'obbligazione politica in Hobbes è strettamente collegata con le leggi di natura le quali sono un comando di Dio[377]. Secondo questa interpretazione, il sovrano verrebbe istituito per rendere operative le leggi di natura, in quanto comando di Dio; di conseguenza, nel caso in cui le violasse, egli sarebbe responsabile di fronte a Dio. Sul lato opposto invece, ci sono quelli che sostengono che Hobbes era un ateo il quale, per paura di essere condannato per le sue idee, ricorreva all'ironia[378] e al discorso esoterico[379] per nascondere il suo ateismo. Infine, c'è un'interpretazione intermedia fra le due interpretazioni precedenti la quale sostiene che Hobbes vede la religione, come lo vedevano gli antichi romani, cioè come uno strumento[380], utile per la pace sociale, al servizio del potere politico; in questo senso, il potere religioso, nella sfera pubblica, dovrebbe essere sotto il comando del potere politico, perché sarebbe uno strumento utile per l'obbedienza civile.

Prima di analizzare queste tre posizioni, dobbiamo innanzitutto notare che, negli scritti di Hobbes, passando dagli *Elementi* al *De Cive* e al *Leviatano*, l'attenzione e il numero di pagine dedicate al fattore religioso diventa sempre maggiore[381]. In secondo luogo, poiché dopo la rottura con la Chiesa cattolica, la Chiesa inglese era rimasta in una posizione incerta fra il protestantesimo e il cattolicesimo, perché se è vero che essa, come le altre chiese riformate, non dipendeva più dall'autorità del Papa, d'altra parte però, a differenza degli altri paesi protestanti,

---

[377]WARRENDER H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation,* Clarendon Press, Oxford, 1957, pp. 97-98.
[378]DOUGLAS M. J., *Hobbes's Atheism*, in "Midwest Studies in Philosophy", n. XXVI, 2002, p. 151.
[379]BERMAN D., *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Routledge, London-New York, 1990, p. 67.
[380]COLLINS J. R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 2005, p. 35.
[381] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. IX.

aveva conservato un'organizzazione gerarchica del suo clero. In queste circostanze, una chiesa che avesse conservato la sua organizzazione gerarchica, non avrebbe escluso la possibilità di un ritorno sotto l'autorità del Papa, l'abolizione della gerarchia religiosa invece avrebbe significato la vittoria delle pretese dei puritani. Tuttavia, secondo Hobbes, sia le pretese degli scrittori cattolici, i quali pretendevano che il Papa avesse un potere indiretto sulle anime dei sudditi (credenti) da poter comandare a loro di disobbedire a un sovrano eretico[382], sia le pretese dei gruppi puritani, i quali reclamavano libertà di coscienza nelle questioni religiose[383], erano delle pretese che minavano l'unità del potere politico, il che, sempre secondo Hobbes, porterebbe il paese alla guerra civile.

In secondo luogo, dobbiamo tener presente che il termine religione deve essere inteso in un senso molto ampio[384], perché nel tempo di Hobbes la religione e la chiesa rappresentavano un punto di riferimento molto più importante di quello che, in molti paesi, potrebbero rappresentare nei nostri giorni, di conseguenza, è difficile trovare qualche filosofo di politica, contemporaneo di Hobbes, che non abbia dedicato qualche pagina anche alla religione. Inoltre, bisogna tener presente, che ai tempi di Hobbes, esprimere liberamente la propria opinione sulla religione e sulle autorità religiose, poteva avere delle conseguenze serie sulla libertà personale e sulla vita dell'autore. Come abbiamo messo in evidenza nella biografia di Hobbes, questa paura trova anche un riscontro concreto, perché dopo il grande incendio di Londra (1666), nonostante Hobbes avesse il sostegno personale del Re, ci furono dei tentativi dal Parlamento per indagare il *Leviatano* per *ateismo, blasfemia o profanità*. Spinto anche dalla paura di queste accuse Hobbes studierà e dedicherà uno scritto all'eresia[385] che sarà pubblicato nel 1688 come appendice al *Leviatano* in Latino. Infine, l'analisi della religione da parte di Hobbes rappresenta una delle divergenze più grandi fra gli scritti e la vita personale dell'autore, perché da una parte, nei suoi scritti, Hobbes invita gli uomini a preferire la paura al coraggio, però d'altra parte, nella critica nel *Leviatano* contro le autorità religiose e nell'interpretazione per niente convenzionale della Bibbia, a prescindere se uno le condivide o meno, egli dimostra in realtà di essere un uomo molto coraggioso.

Dopo queste considerazioni, analizziamo le tre interpretazioni e cerchiamo di vedere se c'è qualche punto di connessione fra loro. Per quanto riguarda la prima, cioè quella che sostiene

---

[382]SALMON J. H.M., *Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620,* in BURNS J. H. (a cura di), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge University Press, 2006, p. 236 ss.

[383]HALL E., *The Puritans and their Principles*, Baker and Scribner, New York, 1846, pp. 91-105.

[384]HILL CH., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano, 1957, p. 23.

[385]HOBBES Th., *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668 in nota, tradotto e curato da SANTI R., Bompiani, Milano, 2001, pp. 1182-1205.

che il fondamento dell'obbligazione politica deriva dalla legge di natura che è un comando di Dio. E' vero che in diversi passi dei suoi scritti politici Hobbes afferma che il sovrano deve rispettare le leggi di natura, e che se da una parte il sovrano non può commettere un atto ingiusto nei confronti dei sudditi, perché non ha pattuito con loro nessun patto, ciò non significa che egli non commetta un atto di offesa nei confronti di Dio[386]. Tuttavia, la questione ci sembra più complicata, perché in altri passi Hobbes sostiene che per la comunicazione è necessario avere un linguaggio comune, per questo motivo ci sembra difficile sostenere che, nel pensiero di Hobbes, l'uomo riceva le leggi di natura dal Creatore, quando sappiamo che per lui il linguaggio è opera degli uomini. In secondo luogo, quando Hobbes parla delle leggi di natura egli le definisce come dettami della ragione[387], la quale, a sua volta, viene definita come calcolo di nomi[388], cioè come opera dell'uomo, per questo motivo, non ci sembra senza fondamento la tesi di chi ha sostenuto che quando nelle sue opere Hobbes scrive che la legge di natura può essere ritenuta come comando del Creatore, egli lo fa per difendersi dai possibili attacchi da parte dei teologi[389]. Infine, in alcuni passaggi dei suoi scritti Hobbes sostiene che, anche se noi possiamo percepire l'esistenza di un Creatore come il non vedente riesce a percepire l'esistenza del fuoco, tuttavia per l'uomo Dio rimane incomprensibile e inconcepibile[390].

Per quanto riguarda la seconda interpretazione, cioè quella che sostiene che Hobbes era un ateo coperto. Il fatto che egli sostenesse che ogni conoscenza umana deriva dai sensi e dell'elaborazione del linguaggio, i passi in cui egli afferma non possiamo avere un idea di Dio e la paura di essere condannato qualora non avesse mascherato il suo ateismo, sono tutti fattori che propendono in questa direzione. Tuttavia, la preoccupazione principale di Hobbes non sembra essere l'indagine sull'esistenza o sull'inesistenza di Dio, ma piuttosto l'indagine sull'uso politico che veniva fatto della religione e del testo della Bibbia. Inoltre, il passaggio in cui Hobbes afferma che la religione può essere vista anche come la ricerca della causa ultima, di un primo motore[391] chiamato Dio, lascia aperta la possibilità per ammettere l'esistenza di un Creatore, in termini razionali, anche se incomprensibili.

Veniamo infine alla terza interpretazione, vale a dire a quella che sostiene che Hobbes riteneva la religione come uno strumento utile per l'obbedienza politica. Notiamo, in primo

---

[386]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic,* a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 179; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 80, 83; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 200.

[387]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 109; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. XVIII, 44, 210; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 116.

[388]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 30.

[389]POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p.45.

[390]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 214-215; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 93.

[391]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 166; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 96.

luogo, come negli scritti di Hobbes la parte più voluminosa dei capitoli sulla religione viene dedicata all'interpretazione della Sacra scrittura, per sostenere che in fondo anche la Bibbia insegna ai sudditi che bisogna obbedire al potere civile e che l'autorità religiosa deve essere subordinata al comando del potere politico[392]; oppure, la sua interpretazione ha come obbiettivo la critica di alcuni riti della liturgia religiosa. In secondo luogo, nel capitolo XII del *Leviatano* troviamo alcuni paragrafi in cui, riferendosi ad esempi del passato, Hobbes parla in modo esplicito della religione utilizzata come uno strumento utile: *to keep the people in obedience, and peace*[393] *(per mantenere il Popolo obbediente e pacifico).* Inoltre, riferendosi all'Impero Romano, egli ricorda come nella stessa città di Roma, c'era tolleranza nei confronti di tutti i culti che fossero in armonia con la coesistenza del governo civile, perché la religione veniva vista da loro come *a part of their policy*[394] *(una parte della loro politica)*.

Per concludere, la terza interpretazione, cioè quella che sostiene che Hobbes riteneva la religione come uno strumento utile per la convivenza pacifica, ci pare essere quella più appropriata. Innanzitutto perché, quel che è importante per Hobbes è che religione non sia in contrasto con l'obbedienza politica, di conseguenza, una volta che la religione non viene utilizzata contro l'obbedienza verso l'autorità politica, allora non c'è motivo per non tollerare i diversi gruppi religiosi cristiani, i quali, oltre all'obbedienza politica, è sufficiente che rispettino questo principio: *Jesus is the Christ*[395] (*Gesù è il Cristo).* In questo modo, avviene una distinzione fra la sfera pubblica e quella privata, dove nella sfera pubblica il sovrano deve interessarsi che la dottrina religiosa non sia in contrasto con l'obbedienza politica, d'altra parte però l'autorità politica non deve interessarsi della religione nell'ambito privato[396]. Inoltre, da notare sulla Bibbia che quando Hobbes si pone la questione su come uno deve esaminare le leggi di natura, egli riprende una frase dal Nuovo testamento: *Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro* e la trasforma da un intento positivo (fare) in un intento negativo *non fare ad un altro ciò che non vorresti che fosse fatto a te*. Infine, poiché nell'Inghilterra e nell'Europa di Hobbes la religione era un elemento di conflitto fra i diversi

---

[392]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic,* a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte II, cap. VI e VII, pp. 144-167; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. XVI, pp. 226-249; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XL, XLII XLIII.
[393]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 103.
[394]Ivi, p. 105.
[395]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 152, 154; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 306-307; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 590.
[396]SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, p. 310.

gruppi religiosi[397], in questo senso, quando Hobbes sostiene che l'autorità religiosa deve stare sotto il comando del potere politico egli lo fa con l'obbiettivo di trasformare la religione da un fattore di conflitto in un fattore favorevole per la convivenza pacifica. A proposito della sottomissione delle autorità religiose al potere politico, com'è stato messo in evidenza questa tesi non è poi completamente astratta, perché in Inghilterra ha un riscontro concreto, già con la monarchia dei Tudor[398], dopo la riforma del 1534; nel pensiero di Hobbes però, la sottomissione è più radicale.

1.6 L'EQUIPARAZIONE DELLA POLITICA CON LA GEOMETRIA

Sappiamo che Hobbes entrò in contatto con gli *Elementi* di Euclide agli inizi degli anni trenta[399] (da notare però, che Hobbes aveva ormai quarant'anni) cioè, più o meno, dieci anni prima che egli scrivesse la sua prima opera politica *Elementi di legge naturale e politica*[400]. Sappiamo anche che molti sono stati i critici che hanno visto gli scritti politici di Hobbes come un metodo che si rifà alla rigorosità della geometria di Euclide, partendo con le definizioni, proseguendo con gli assiomi[401] e da questi dedurre delle conclusioni per la costruzione di un sistema politico rigoroso[402] e razionale. In altre parole, secondo questa interpretazione per comprendere il pensiero politico di Hobbes si deve partire immaginando la scomposizione dell'autorità politica nelle unità più piccole e successivamente arrivare alla sua ricomposizione,

---

[397]WEBSTER T., *Religion in Early Stuart Britain, 1603-1642*, in COWARD B. (a cura di), *A Companion to Stuart Britain*, Blackwell Publishers, 2003, pp. 253-268.

[398]PASSERIN d'ENTREVES A., *La dottrina dello Stato*: *elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino, 1967, p. 163, 195-196.

[399]CLARK A. (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, Clarendon Press, Oxford, 1898, vol. I, p. 332.

[400]Come abbiamo detto in precedenza quando abbiamo esaminato la biografia di Hobbes, l'opera *Elementi di legge naturale e politica* venne scritta nel 1640 e nei primi anni essa circolò come manoscritto. Nel 1650 invece, venne pubblicata in due parti separate, intitolate: *Human Nature* e *De Corpore Politico*. Nel 1889 le due parti verranno pubblicate da Ferdinand Tonnies, come erano nel piano originale di Hobbes, cioè come un'opera unica con il titolo *Elements of Law Natural and Politic*, vedi, PACCHI A. (a cura di), *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. IX.

[401]FRAJESE A. e MACCIONI L. (a cura di) *Gli Elementi di Euclide*, UTET, Torino, 1970, pp. 65-75; HALL H. S. e STEVENS F. H. (a cura di), *A text-book of Euclid's Elements*, Macmillan and Co. Limited, London, Macmillan Company, New York, 1898, pp. 1-8.

[402]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 36.

in modo razionale, secondo l'esempio di Galileo nelle scienze naturali, con il metodo di analisi-sintesi[403].

Riferendoci agli scritti di Hobbes, già nell'epistola dedicatoria della prima opera, possiamo notare che egli si propone come obbiettivo, sull'esempio della geometria, la costruzione di una teoria sul potere sovrano, libera da controversie, fondata su regole non contraddittorie e infallibili della ragione, su principi razionali e sulla legge di natura, e in questo modo costruire una dottrina invulnerabile. Per arrivare a quest'obiettivo, Hobbes aggiunge, sempre nell'epistola dedicatoria degli *Elementi*, bisogna accettare questa teoria, come: *the true and only foundation of such science*[404] *(il vero e l'unico fondamento di tale scienza)*.

La similitudine fra la geometria e la scienza che studia il bene e il male cioè le leggi e la politica, la quale viene chiamata da Hobbes *filosofia morale* (*moral philosophy*)[405], la troviamo in diversi passaggi degli scritti politici di Hobbes. Per esempio, in un passo negli *Elementi* egli afferma che gli uomini dotti possono essere divisi in due tipi: i matematici e i dogmatici[406]. I primi sono coloro che si occupano di comparare grandezze, numeri, tempi e movimenti, e da questi l'umanità civile ha ottenuto secondo Hobbes tutti quei progressi che la separano dalle condizioni rudimentali del passato e dalle popolazioni selvagge dell'America di allora. Questa scienza (la geometria), secondo Hobbes, è priva di controversie, perché procede da principi semplici ed evidenti per arrivare a conclusioni complesse, seguendo un ragionamento scrupoloso. I secondi invece, cioè i dogmatici, secondo Hobbes, sono invece quelli che hanno scritto sulla filosofia morale, che al contrario della geometria, hanno contribuito ad aumentare le controversie, perché in questo campo ognuno pretende come verità la sua opinione, oppure perché vengono accettati come veri dei principi, generalmente riconosciuti, senza chiedersi se siano veri o falsi.

Anche nella prefazione del *De Cive*, vi troviamo una correlazione fra le scienze naturali e la politica, perché Hobbes vi prefissa come compito della filosofia morale, la conoscenza delle regole delle azioni umane per far vivere in pace gli uomini tra loro, contribuendo alla loro felicità, così come hanno fatto la geometria e la fisica[407], nel loro campo. Secondo Hobbes, quest'obbiettivo può essere raggiunto, appoggiando la filosofia morale su nuove fondamenta,

---

[403]WATKINS J. W*., Philosophy and Politics in Hobbes*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 242 ss.; vedi anche: NAYLOR R., *Galileo's Method of Analysis and Synthesis*, in "An international review to the history of science and its cultural influences", 1990, vol. 81, n. 4, pp. 695-707.

[404]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. XVI.

[405]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 146.

[406]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 67.

[407]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. IV.

perché gli scritti dei filosofi precedenti non sono serviti per dare una risposta appropriata alla passioni umane. Nel *Leviatano* invece la geometria viene definita come: *the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind* [408] *(l'unica scienza che fino a questo momento è piaciuta a Dio donarla all'umanità)* e in un altro passo sempre nel *Leviatano* viene utilizzata una regola matematica per determinare il significato della ragione, la quale viene definita come calcolo di nomi, cioè come concezione di: *A sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another*[409] *(una somma totale dall'addizione di parti, oppure concepire il resto dalla sottrazione di una somma dall'altra)* delle conseguenze dei nomi, effettuata con le parole. Inoltre, nell'epistola dedicatoria di *Six Lessons to the Professors of the Mathematics* (*Sei lezioni ai professori di matematica*, 1656), a proposito della relazione fra la geometria e la politica, Hobbes scrive: *Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the Commonwealth ourselves*[410] (*la geometria dunque è dimostrabile, perché le linee e le figure dalle quali noi ragioniamo sono disegnate e descritte da noi stessi, anche la filosofia civile è dimostrabile, perché noi stessi facciamo l'autorità comune).*

Come devono arrivare gli studiosi della filosofia morale a delle conclusioni vere? Secondo Hobbes, al posto delle figure che vengono usate nella geometria e dei numeri che vengono utilizzati nella matematica, nella filosofia morale si devono usare i nomi degli oggetti che abbiamo percepito con i sensi, collegandoli fra loro per formare delle proposizioni logiche e infine che queste proposizioni devono essere ben connesse fra loro per giungere a una conclusione vera[411]. Prima di arrivare a quest'obiettivo però, secondo Hobbes uno deve avere come punto di partenza la conoscenza delle passioni[412] e dei movimenti nella mente dell'individuo, perché: *the appetites of men and the passions of their minds are such, that, unless they be restrained by some power, they will always be making war upon one another*[413] *(gli appetiti degli uomini e le passioni delle loro menti sono tali che, se non vengono trattenuti da qualche potere, si faranno continuamente guerra fra loro).*

Dopo questa breve analisi della comparazione fra la geometria e la politica, nel pensiero di Hobbes, facciamo le seguenti osservazioni, tenendo presente che ci sono anche dei

---

[408]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 23-24.
[409]Ivi, p. 29.
[410]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VII, p. 184.
[411]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 21-22.
[412]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. XI, 38.
[413]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. I, p. 74.

cambiamenti fra un'opera e l'altra. Innanzitutto, come ha notato qualcuno[414], c'è da tenere presente che a prescindere dalla tecnicità e dalla rigorosità linguistica, nelle questioni umane ci sono pochissime persone con un carattere così forte che non si lasciano condizionare dalle circostanze in cui verrebbero a trovarsi, difficoltà che Hobbes stesso riconosce quando ammette che anche il sovrano potrebbe favorire alcune persone con ricchezze e altri favori. D'altra parte notiamo che, mentre negli *Elementi* Hobbes si prefissa come obbiettivo semplicemente l'espugnazione delle passioni che sono causa di conflitto fra gli uomini, nel *Leviatano* invece alcune passioni secondo Hobbes devono essere contenute, altre passioni invece devono essere usate per la convivenza pacifica. In secondo luogo, la nostra impressione è molti passaggi degli scritti di Hobbes sono collegati con contesto e con il conflitto polittico (nel senso ampio della parola, cioè includendovi anche il fattore economico e quello religioso) in Inghilterra e con la nascita dello Stato moderno. In terzo luogo, se uno volesse vedere la questione sotto l'ottica della rigorosità del linguaggio, nel pensiero politico di Hobbes, questa rigorosità deve essere comunque coadiuvata da un potere comune (sovrano), perché come egli stesso afferma *covenants, without the sword, are but words*[415] *(i patti senza la spada non sono che parole)*. In quarto luogo, se ci riferiamo al *Leviatano*, notiamo sia nel frontespizio che nel testo del libro l'utilizzo frequente di termini che evocano immagini, cioè notiamo un interesse notevole nel ricorrere anche alle strategie visuali[416], per trasmettere al lettore il suo messaggio, e nello stesso tempo sempre nel *Leviatano* troviamo comparazioni frequenti fra il corpo artificiale (il sovrano) e il corpo naturale[417]. In quinto luogo, com'è stato messo in evidenza[418], la formazione di Hobbes, alle origini, è una formazione umanistica, perché egli si dedica allo studio della geometria e delle scienze naturali soltanto dopo che aveva superato i quarant'anni d'età. In sesto luogo, c'è chi ha sostenuto che nel *Leviatano*, a differenza degli *Elements* e del *De Cive*, pur mantenendo l'obbiettivo della rigorosità scientifica, Hobbes ha fatto ricorso anche alla retorica per rendere il suo pensiero più accettabile[419]. Non possiamo dire fino a che punto quest'ultima conclusione sia vera, però possiamo notare che nel *Leviatano* non c'è quella

---

[414]RUSSELL B., *Sceptical Essays*, London, 2004, p. 113. In realtà, in un passaggio del *Leviatano* anche Hobbes ammette che il sovrano può agire secondo le passioni e non secondo la coscienza, però poi egli aggiunge che ciò non autorizza i sudditi a giudicare sull'operato del loro sovrano, vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 235.

[415]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 154.

[416]BREDEKAMP H., *Thomas Hobbes's Visual Strategies,* in SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60.

[417]Vedi ad esempio la comparazione fra le malattie del corpo umano e le cause della dissoluzione del potere sovrano, v. *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XXIX.

[418]STRAUSS L*., The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952, p. 29.

[419]SKINNER Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 334 ss.

certezza che si può constatare negli *Elementi*, dove Hobbes si era preposto come obbiettivo, la costruzione di una dottrina politica che fosse *inexpugnable (inespugnabile)*[420].

A prescindere dalle diverse interpretazioni, c'è un punto in cui probabilmente la geometria e le scienze naturali hanno giocato un ruolo importante, ci riferiamo all'approccio universale adoperato da Hobbes nei suoi scritti, perché il termine *ogni* (*every*) viene usato molto frequentemente nelle opere di Hobbes, per esempio, nel *Leviatano* soltanto nella prima e nella seconda parte del libro (*Of Man*, *Of Commonwealth*), cioè escludendo i capitoli della terza parte che vengono dedicati alla religione (*Of a Christian Commonwealth*), l'espressione *every man* (*ogni uomo*) invece viene utilizzata novantasette volte[421]. D'altra parte però, uno deve tener presente che, anche se la causa politica occupa un ruolo maggiore, negli scritti di Hobbes, le cause di conflitto fra gli uomini sono di varia natura: politica, economica, religiosa, ecc. In altre parole, se le cause di conflitto sono varie, l'espressione ogni uomo si spezza in più parti, vale a dire gli uomini che usano il potere politico (coercitivo), quelli che usano il potere economico, quelli che usano il potere religioso, in modo immoderato, anche se dobbiamo precisare che, salvo in un passo degli *Elementi*[422], Hobbes non fa una distinzione esplicita fra i moderati e gli immoderati. Inoltre, bisogna tener presente che secondo Hobbes le passioni umane sono simili, però, per una serie di motivi, l'oggetto delle passioni varia da un individuo all'altro[423]. Infine, bisogna ricordarci che, secondo Hobbes, la decisione degli individui di uscire dallo stato di natura non viene presa all'unanimità, ma a maggioranza.

---

[420]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. XV.

[421]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 19, 95, 100, 111, 112, 113 (tre volte), 115 (due volte), 117 (tre volte), 118 (due volte), 124 (due volte), 128, 129, 130, 131, 132 (tre volte), 133 (due volte), 138 (due volte), 139, 141, 143, 151, 154, 158 (quattro volte), 160 (tre volte), 161 (due volte), 165, 171, 172, 181 (due volte), 182 (due volte), 188, 191, 195, 201 (tre volte), 216, 218, 219, 223, 226, 233, 234 (due volte), 237, 241, 242 (due volte), 247, 248, 251, 254, 257, 259, 261 (due volte), 270, 271, 275 (due volte), 276, 279 (due volte), 284, 296, 297 (due volte), 306, 313, 321, 322, 323, 329, 332, 333, 334, 335 (due volte).

[422]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte prima, cap. XIV, 2-3, p. 70-71.

[423]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. XI.

CAPITOLO II

LO STATO DI NATURA E LE LEGGI DI NATURA

2.1 EMPIRISMO, PRUDENZA, SCIENZA E LINGUAGGIO

Secondo Hobbes, la mente umana possiede due poteri: quello concettivo (*conceptive*) e quello motivo (*motive*). Per potere cognitivo, secondo Hobbes, si deve intendere la capacità a percepire l'esistenza, nel nostro cervello, delle immagini che riceviamo, o abbiamo ricevuto nel passato, tramite gli argani del senso[424], del mondo che sta attorno a noi[425]. Per potere motivo invece, si deve intendere la capacità di dare movimento al corpo o alla mente[426]. Quindi, in contrasto con le teorie dell'innatismo, Hobbes sostiene che ogni concezione nella mente dell'uomo ha la sua origine in tutto o in parte (anche la fantasia) negli organi del senso[427].

Con il termine senso, secondo Hobbes, intendiamo le azioni presenti che gli oggetti esterni imprimono sui nostri organi del senso[428]. Per quanto riguarda invece, le azioni che gli oggetti hanno impresso sui nostri organi del senso, nel passato, secondo Hobbes, esse costituiscono l'immaginazione. In altre parole, poiché ogni cosa che è in movimento rimarrebbe eternamente in tale stato, fino quando non verrebbe fermata da un'altra cosa, anche i nostri concetti presenti rimarrebbero eternamente in movimento, nella nostra mente, se non ci fossero dei nuovi concetti a sovrapporsi a loro. Questa sovrapposizione dei nuovi sui vecchi sensi, non fa

[424]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 2; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 1.
[425]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 1.
[426]Ivi, p. 27.
[427]GERT B., *Hobbes's psychology*, in SORELL T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 158.
[428]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 3.

altro che indebolire la percezione delle azioni passate, sui nostri sensi, per cui il passato non è altro che senso indebolito e concetti oscurati, ossia immaginazione[429].

L'accumulazione d'immaginazioni (memoria) viene chiamata da Hobbes esperienza[430]. I pensieri che abbiamo nella nostra mente sono continuamente in movimento e questa successione di pensieri Hobbes la chiama discorso mentale, la quale può essere priva di disegno, quando i pensieri si susseguono senza un obbiettivo chiaro, oppure regolata, quando la successione dei pensieri è guidata da un desiderio di cercare le cause e gli effetti[431].

Per quanto riguarda l'esperienza, secondo Hobbes, poiché noi viviamo nel presente, quando facciamo delle congetture sul futuro non facciamo altro che riportare nella mente situazioni passate per comprendere situazioni future simili, anche per comprendere il presente ci riferiamo sempre a situazioni passate. Questo processo di valutazione del passato, aiutato da segni che precedono l'evento, Hobbes lo chiama prudenza (*prudence*); ne consegue chi ha più esperienza può congetturare meglio il futuro, perché ha più segni nella sua memoria e quindi è più prudente. Tuttavia, secondo Hobbes, con l'esperienza uno non può mai pervenire a delle conclusioni universali, perché per quanto grande sarà il numero dei segni passati, non possiamo concludere con certezza, riferendoci ai segni del passato, che una determinata cosa avverrà di nuovo nel futuro come era avvenuta nel passato, perché i casi potrebbero sembrare uguali ma non lo sono[432], e inoltre, perché con l'esperienza uno non riuscirà a osservare e a ricordare tutte le circostanze per ricostruire il tutto[433].

Dopo la definizione dell'esperienza vediamo come memorizziamo le cose. Secondo Hobbes l'uomo, a differenza degli animali, utilizza dei contrassegni[434] per registrare e richiamare alla mente dei concetti ricevuti tramite i sensi. Questi contrassegni, che non solo differenziano l'uomo dagli animali ma anche lo liberano dalla condizione animale[435], non sono altro che delle voci umane arbitrariamente assegnate alle cose, sensibili all'udito, che noi chiamiamo nomi[436]. Secondo Hobbes, oltre a essere utilizzati come contrassegni per ricordare, i nomi vengono adoperati anche per metterci in relazione con gli altri, e per far conoscere agli altri le nostre idee e intenzioni. Secondo Hobbes, oltre all'uso corretto del linguaggio, ci può essere anche abuso del linguaggio, che avviene: a) quando i pensieri vengono registrati erroneamente, perché sono state

---

[429]Ivi, pp. 4-5.
[430]Ivi, p. 6.
[431]Ivi, pp. 11-13.
[432]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 15-17.
[433]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 37.
[434]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol, I, p. 14.
[435]ZARKA Y. CH., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari, 2001, p. 94.
[436]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 18.

usate delle parole con significato equivoco, b) quando le parole usate per memorizzare un concetto sono state usate metaforicamente, c) quando gli uomini, attraverso i nomi, dichiarano di esprimere la loro effettiva volontà, ma in realtà non lo è, d) quando il linguaggio viene usato per irritare l'un l'altro, f) quando manca un metodo, cioè quando la speculazione avviene senza tenere conto dei nomi e delle definizioni che hanno dato a questi nomi[437].

Per quanto riguarda l'uso corretto del linguaggio, prima di tutto bisogna riprendere il significato del termine ragione che, come abbiamo visto prima, per Hobbes significa calcolo di nomi, cioè addizionare parti per calcolare una somma oppure sottrarre per calcolare il resto. Quest'operazione di addizione o sottrazione, deve essere effettuata utilizzando i nomi (le parole) per comprendere le loro conseguenze. Per portare avanti un ragionamento rigoroso (corretto uso del linguaggio) bisogna utilizzare un buon metodo partendo dai nomi, procedendo con la connessione fra loro, per formare delle proposizioni vere e infine collegarle fra loro in modo logico. Questo processo di ragionamento viene chiamato da Hobbes scienza (*science*)[438]. A differenza della prudenza o esperienza che, come abbiamo visto in precedenza, non si può mai dire mai che sia certa, la scienza invece secondo Hobbes, è infallibile[439].

Secondo Hobbes, se la scienza vuole arrivare a conclusioni indubbie come ci si arriva in geometria, deve farlo partendo dalla realtà, usando un ordine logico del linguaggio e non fidandosi all'esperienza, perché i segni della prudenza, anche se alcuni più probabili e altri meno, sono pur sempre, tutti incerti. Per quanto riguarda invece la scienza alcuni segni suoi sono certi, quando essi sono sufficienti per mostrare agli altri la verità di una conclusione, oppure sono incerti, quando quello che si afferma con il linguaggio risulta come vero solo in alcuni casi particolari. In che cosa consiste la dimostrazione dell'esistenza di segni certi, nella conclusione logica della filosofia morale, quando uno utilizza i nomi, formula delle proposizioni e le collega fra loro? Per rispondere a questa domanda possiamo riallacciarci ai paragrafi 3 e 4 dell'introduzione del *Leviatano*, dove Hobbes afferma, poiché in situazioni simili la passione e i pensieri degli uomini sono simili se ne deduce che per capire l'altro basta leggere dentro se stessi, perché: *questo genere di dottrina non ammette altra dimostrazione*[440]. Da notare però, come vedremmo quando esamineremmo le passioni, secondo Hobbes una passione che in un momento viene ritenuta un desiderio, nel futuro potrebbe essere considerata dall'individuo, avversione e viceversa. Inoltre, Hobbes stesso ammette che fra gli uomini non c'è consenso

---

[437]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 19-20.
[438]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 25; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 35.
[439]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 37.
[440] Ivi, p. XII.

unanime se una determinata passione deve essere considerata desiderio o avversione, e nello stesso tempo l'oggetto delle passioni varia fra gli individui.

Per concludere sul linguaggio, ci pare utile notare che anche Lucrezio, un autore che viene citato da Hobbes nei suoi scritti[441], aveva immaginato l'uscita dallo stato di natura attraverso un contratto. Tuttavia, a differenza di Hobbes, secondo Lucrezio il "contratto originario" viene concluso con le gesta e i suoni inarticolati[442] cioè il linguaggio non viene ritenuto indispensabile. Cicerone invece[443] (che in alcuni scritti vede la società come naturale e in altri come convenzionale), un autore che viene citato da Hobbes in diversi suoi scritti[444], ritiene come Hobbes, che la società abbia avuto origine grazie al linguaggio, ma a differenza di Hobbes, il termine linguaggio in Cicerone si identifica con l'eloquenza[445].

2.2 LE PASSIONI, LA VOLONTÀ, LA MORALE

Per parlare delle passioni dobbiamo parlare prima di tutto del movimento. Hobbes distingue due tipi di movimento: il movimento vitale (involontario) e quello animale (volontario). Il movimento vitale, è un movimento autonomo come ad esempio la circolazione del sangue; il movimento animale invece è causato dai sensi che riceviamo nel presente e dai ricordi (immaginazione) che abbiamo memorizzato nel passato. In realtà, questa distinzione la troviamo solo nel *Leviatano*, perché negli *Elementi* Hobbes si limita a definire vitale il movimento dei concetti nel nostro cervello[446]. Per quanto riguarda la definizione del termine passione, negli *Elementi* Hobbes lo definisce semplicemente come *il movimento dentro il nostro cervello che viene esteso fino al cuore*[447], nel *Leviatano* invece la sua definizione la troviamo nel titolo del settimo capitolo, dove viene definito come: *l'origine interna dei movimenti volontari.*

---

[441]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. I, p. 410-420, 476.

[442]GUYAU M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1878, p. 162.

[443]KAHN V., *Rhetoric, Rights, and Contract Theory in the Early Modern Period* in JOST W. OLMSTED W., *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, 2004, p. 131.

[444]Ad esempio nel *Leviatano* Cicerone viene citato 12 volte, vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 25, 33, 148, 202 (due volte), 233, 251, 303, 669, 684, 686, 688.

[445]KAHN V., *Rhetoric, Rights, and Contract Theory in the Early Modern Period,* in JOST W. OLMSTED W., *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, 2004, p. 130.

[446]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 28.

[447]Ivi, p. 31.

Inoltre, nel primo paragrafo dello stesso capitolo del *Leviatano* Hobbes dà una definizione del termine impulso (*endeavour*) simile alla definizione del termine passione[448].

Quando una passione (l'impulso) dell'individuo si muove verso qualcosa che ci piace Hobbes la chiama appetito (*appetite*) o desiderio (*desire*), quando invece si ritrae verso qualcosa che non ci piace egli la chiama avversione (*aversion*). Siccome, secondo Hobbes, gli appetiti e le avversioni individuali non sono predeterminati ma dipendono dalla decisione dell'individuo nel presente, essi potrebbero cambiare continuamente, cosicché ciò che oggi è appetito, nel futuro potrebbe essere ritenuto avversione e viceversa. Inoltre, Hobbes aggiunge che, è difficile che gli uomini possano essere d'accordo nel sostenere se un determinato oggetto provochi, desiderio o avversione[449].

Da questo ragionamento deriva anche la definizione del termine bene e male. Secondo Hobbes il termine bene non significa altro che ciò che a uno piace, vale a dire ciò che è *oggetto di ogni appetito o desiderio di un uomo*, il termine male invece significa ciò che a un uomo non piace, cioè ciò che è *oggetto del suo odio e della sua avversione*[450]. Inoltre, negli *Elementi* Hobbes sostiene che non esiste una cosa come bene assoluto e nel *Leviatano* precisa che, questa concezione relativistica sussiste solo dove non c'è un potere comune (*Commonwealth*), perché, in presenza di un tale potere, sarà il suo detentore a decidere che cosa si debba ritenere come bene e che cosa si debba ritenere come male[451].

Rimanendo nella problematica della definizione del bene e del male, secondo Hobbes i piaceri vanno divisi in due categorie: i piaceri dei sensi e quelli della mente. I piaceri dei sensi sono quei piaceri che sono causati dalla sensazione di un oggetto esterno quando l'individuo entra in contatto con quell'oggetto. I piaceri della mente invece hanno la loro origine nell'aspettativa di raggiungere uno scopo o nella conoscenza della consequenzialità delle cose, che Hobbes chiama gioia. Per quanto riguarda i dispiaceri, anche questi Hobbes li divide in due tipi: i dispiaceri dei sensi e quelli della mente. I dispiaceri del senso sono quei dispiaceri che provocano, nel soggetto, dolore (*pain*), quelli della mente invece sono i dispiaceri che provocano, nel soggetto, angoscia (*grief*)[452]; di conseguenza ciò che nell'individuo provoca piacere è un bene, ciò che invece provoca dispiacere è un male.

Un altro punto del pensiero di Hobbes, concernente la nozione del bene e del male, è la questione della mescolanza fra il bene e il male che viene sostenuta negli *Elementi*. Secondo

---

[448] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 39.
[449] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 40-41.
[450] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 28.
[451] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 41.
[452] Ivi, p. 43.

questa nozione, il bene e il male sono quasi sempre mescolati e interconnessi tra loro come una catena, dove per dare un giudizio complessivo se una cosa costituisce un bene o un male bisogna guardare da che parte sta, la parte più grande della catena, se sta dalla parte del male sarà considerata un male, se invece sta dalla parte del bene sarà considerata un bene[453]. Nel *Leviatano* invece, l'espressione *catena intera* viene adoperata per spiegare le conseguenze, cioè la deliberazione è strettamente connessa alle conseguenze che vanno viste come una catena, cosicché quando il numero delle conseguenze buone è maggiore di quelle cattive allora l'intera catena va considerata un bene apparente, in caso contrario, l'intera catena va considerata un male apparente[454].

In queste circostanze, tenendo conto della nozione del bene e del male, e delle loro conseguenze, come l'individuo prende la decisione di agire? Secondo Hobbes, nel nostro cervello sono contemporaneamente presenti, verso lo stesso oggetto, desideri e avversioni che si alternano, finché non abbiamo deciso. Questo alternarsi di desideri e passioni dentro il cervello del soggetto, Hobbes lo chiama deliberazione (*deliberation*). In altre parole, per Hobbes, la decisione di agire o di astenersi a farlo non è altro che l'ultimo appetito o l'ultima deliberazione, che viene definita con il termine volontà[455].

Facciamo una parentesi per notare che la definizione del bene e del male in Hobbes, è simile a quella di Epicuro, però è in contrasto con l'etica classica dominante. In altre parole, se l'etica classica dominante cercava di presentare le cose come dovrebbero essere, il ragionamento etico di Hobbes ha come obbiettivo primario di evidenziare i problemi come sono[456] (cioè come Hobbes li vede) e solo successivamente di proporne una soluzione. Come abbiamo detto però, il ragionamento di Hobbes, sul bene e il male, non è completamento nuovo, perché riprende il ragionamento di Epicuro[457], il cui pensiero, per molti secoli, era rimasto in oblio[458].

In questa situazione di soggettivismo e relativismo com'è possibile la convivenza fra gli uomini? Secondo Hobbes, per realizzare quest'obbiettivo, dobbiamo avere almeno un punto di riferimento comune, che è: essere d'accordo nel sostenere che la pace, cioè la salvaguardia della vita, *è un bene*[459] e la morte (violenta, non naturale) è *il male più grande*[460]. In questo modo

---

[453]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 30.
[454]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 50.
[455]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 61-62; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 49.
[456]STRAUSS L., *Natural Right and History*, The University Of Chicago Press, Chicago & London, 1965, p. 178.
[457]FURLEY D. (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, London, 1999, vol. II, p. 206; GUYAU M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1878; PACCHI A., *Hobbes e l'epicureismo* in "Rivista critica di storia della filosofia", 1978, anno XXXIII, n. 1, pp. 54-71.
[458]GUYAU M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878, pp. 14-15.
[459]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 48; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 146.

abbiamo una conciliazione fra relativismo e morale comune che secondo Hobbes è il punto di riferimento della convivenza pacifica. Come abbiamo visto prima, anche ricollegandosi a questo ragionamento, è stato sostenuto da Strauss che Hobbes volesse affermare una nuova morale che rifiuta l'onore e pone come suo fondamento la paura della morte violenta[461] però, come abbiamo già accennato in precedenza, secondo Hobbes non è solo la gloria una causa di conflitto, ma anche la diffidenza e la competizione. Inoltre, è necessario analizzare in un modo molto ampio la nozione della sicurezza, perché, da quando è nato lo Stato moderno, tutti i regimi politici hanno mirato, anche, alla sicurezza, però il modo in cui essa è stata intesa, ha distinto e distinguerà un regime politico da un altro. In altre parole, per classificare un regime politico, non è sufficiente la sicurezza ma è necessario analizzare anche altri elementi, e nello stesso tempo bisogna studiare il rapporto che esiste fra questi elementi definiti diritti e la sicurezza, anch'essa un diritto.

2.3 I DIVERSI SIGNIFICATI DELLO STATO DI NATURA

Lo stato di natura, nel pensiero di Hobbes, lo possiamo definire come la condizione in cui verrebbero a trovarsi più uomini (individui), che vivono in uno spazio territoriale che gli permetta di avere dei contatti fra loro, senza l'esistenza di un'autorità comune e per estensione, la condizione in cui si trovano anche i sovrani (gli Stati) fra loro[462], una volta che è stato istituito il potere sovrano; tuttavia, con questo non volgiamo dire che fra gli Stati non ci sia o non ci possa essere collaborazione e rispetto reciproco, però questo dipende dal loro comportamento concreto, cioè se scegliere la strada del conflitto o quella della collaborazione. Per rendere più chiara la nozione dello stato di natura, nei suoi scritti, Hobbes ci dà alcuni esempi, negli *Elementi* ci dà l'esempio dei popoli selvaggi e dei popoli germani antichi[463], nel *De Cive* troviamo l'esempio dell'America di allora[464], nel *Leviatano* invece ne troviamo tre casi. Come primo caso di stato di natura, nel *Leviatano*, Hobbes riprende l'esempio dell'America di quel tempo, però vi

---

[460]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 127; HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 94.
[461]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952, p. 18, 128.
[462]GOLDSMITH M. M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York- London, 1966, p. 173.
[463] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 73.
[464]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 12.

specifica, salvo dove abbiamo *un governo di piccole famiglie*, come secondo caso invece troviamo la guerra civile e infine come terzo caso troviamo il rapporto fra i diversi sovrani[465].

Da quanto abbiamo detto, sembrerebbe che possiamo sostenere che lo stato di natura esisterebbe in tre situazioni: a) in una società primitiva; b) durante una guerra civile; c) nella comunità internazionale. Tuttavia, quando Hobbes parla delle diverse forme di autorità, egli ne riconosce tre forme: quella patriarcale, quella dispotica e quella sovrana[466]. Inoltre, in un passaggio del *De Cive* Hobbes afferma che le società numerose e durature hanno avuto origine dalla paura reciproca[467], il che ci fa pensare che stiamo parlando di una distinzione fra società durature e società non durature. In altri termini, la preoccupazione di Hobbes non sembra essere soltanto quella di indagare sull'esistenza di un'autorità politica, ma anche di indagare sull'esistenza di un'autorità duratura, distinguendola da quella che invece non è stabile. Di conseguenza, ci pare più adatto fare questa classificazione sui casi dell'esistenza dello stato di natura, sostenendo che si può parlare di stato di natura: a) nelle società primitive, b) nella società patriarcale o feudale, dove manca, in senso proprio, un'autorità comune, c) nella società dove c'è un potere sovrano quando, a causa di una guerra civile, questo potere viene a mancare, almeno temporaneamente, d) nella comunità internazionale, perché vi manca un'autorità comune, salvo quanto abbiamo detto in precedenza. In altre parole, oltre allo stato di natura fra gli Stati sovrani, perché vi manca un potere comune, la questione dello stato di natura potrebbe essere sintetizzata in questo modo: a) abbiamo l'uomo primitivo che vive nella condizione quasi naturale, b) abbiamo una società patriarcale, la quale non è né progredita né stabile perché il potere che possiede una famiglia non è così forte da resistere agli attacchi esterni; c) abbiamo una società dispotica (feudale), la quale è più stabile e progredita di quella patriarcale, tuttavia anche in questo caso stiamo in una società in cui non esiste un potere comune; d) abbiamo una società con un potere sovrano; quest'ultima società è più progredita delle altre società, perché vi esiste un'autorità con il potere comune.

Come si può notare, la questione non è soltanto se vi esiste un'autorità, ma anche, se quest'autorità può essere definita oppure no, propriamente, un potere comune e in questo modo veniamo a esaminare anche un altro aspetto quello della probabilità del ritorno allo stato di natura, perché nel pensiero di Hobbes l'attenzione non è diretta solo all'esistenza dello stato di natura, ma anche al grado di possibilità del ritorno degli uomini in uno stato del genere. In altre

---

[465]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 114-115.
[466]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. I, III, IV; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. V, VIII, IX; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XVII, XX.
[467]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 6.

parole, la questione del ritorno allo stato di natura e il suo impedimento sono questioni altrettanto importanti come lo è lo stato di natura. Riconnettendoci con quanto abbiamo detto prima, il grado di possibilità di un ritorno nello stato di natura (come abbiamo già detto l'uomo primitivo si trova in uno stato di natura, di conseguenza la questione non si pone) in una società patriarcale è grande, anche in una società feudale la possibilità è grande perché non esiste un potere comune, in una società che ha istituito un potere sovrano con potere assoluto, la possibilità di un ritorno allo stato di natura sembra scomparire, però in seguito lo stesso Hobbes ammette che alcune cause possono portare alla dissoluzione anche un potere sovrano[468]. Infine, per quanto riguarda la comunità internazionale, come abbiamo già detto, essa è in una condizione di stato di natura[469] permanente, nel senso che vi manca un potere coercitivo sovranazionale, però abbiamo specificato che lo stato di natura fra gli Stati è parallelo allo stato di collaborazione che viene mantenuto in piedi attraverso i trattati e altri strumenti di diritto internazionale.

Dopo la possibilità del ritorno allo stato di natura vediamo la questione del progresso. Da una parte abbiamo un passo dal *Leviatano* che viene citato da diversi critici, dove Hobbes afferma che nello di natura non c'è spazio per lo sviluppo, le comodità , le arti, le lettere, ecc.[470]; d'altra parte, sia nel *De Cive* che nel *Leviatano* troviamo una comparazione fra la le società europee del tempo di Hobbes e le società dell'America di allora; queste ultime, è vero che in qualche caso avevano un potere famigliare, ma comunque non un potere comune nel senso proprio della parola. La differenza fra queste due società viene rappresentata anche attraverso un immagine che troviamo nel frontespizio del *De Cive* dell'edizione pubblicata nel 1642. Nella parte inferiore dell'immagine (la parte superiore è dedicata alla religione) troviamo raffigurate due donne, da una parte c'è una donna che rappresenta le società che hanno istituto un'autorità politica e sta su un piedistallo con lo scritto *imperium* (autorità, dominio). Questa donna, vestita con dei vestiti lussuosi, in una mano regge una bilancia (la giustizia), nell'altra mano invece regge una spada (la forza) e dietro di lei vengono raffigurate alcune persone che stanno lavorando in tranquillità[471]. D'altra parte dell'immagine invece viene raffigurata una donna che rappresenta le società primitive, la quale sta su un piedistallo dove sta scritto la parola *libertas* (libertà), vestita con dei vestiti primitivi. La donna che simboleggia le società primitive, in una mano regge un arco, nell'altra mano invece regge una freccia e dietro di lei ci sono quattro

---

[468]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XIX.
[469]SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, p. 99.
[470]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 113.
[471]HOEKSTRA K., *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*, in SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, p. 113.

persone seminude, dove due di loro hanno puntato l'arco con la freccia contro gli altri due i quali stanno fuggendo[472].

Con la comparazione fra le società primitive e le società civilizzate arriviamo ad altre questioni che stanno dietro questa comparazione, cioè: il rapporto fra la divisione delle competenze e il progresso; il rapporto fra la libertà e il progresso; il rapporto fra il naturale e l'artificiale. Per quanto riguarda la divisione delle competenze possiamo dire che il passaggio da una società primitiva a una società che ha istituito un potere comune, porta ad una divisione di competenze, perché la protezione viene affidata al potere comune e a coloro che vengono selezionati per portare a compimento questo obbiettivo[473], gli altri individui invece possono destinare le loro energie verso altri campi, senza preoccuparsi della sicurezza. Per quanto riguarda la relazione fra la libertà e il progresso, come abbiamo visto nel frontespizio del *De Cive* la libertà viene collegata con la condizione umana non progredita. A proposito di questo giudizio di Hobbes sulla libertà, come su alcune altre questioni, anche qui egli passa da un estremo all'altro, cioè non tiene conto degli effetti positivi della libertà quando viene usata in modo responsabile e nello stesso tempo è, necessariamente, accompagnata da grande lavoro e grandi sacrifici, per un obbiettivo di lungo termine. Comunque sia, come abbiamo visto Hobbes mette in relazione la civilizzazione con la limitazione degli istinti naturali. Su questo punto possiamo notare che la posizione di Hobbes, per certi versi, è simile a coloro come Freud (però Freud, a differenza di Hobbes, in questo passo che citiamo, non ne dà una valutazione molto positiva, perché il controllo degli istinti lo vede come una repressione), i quali vedono la civilizzazione come frutto del controllo degli istinti naturali dell'individuo[474]. In altre parole, l'individuo, ponendo dei freni ai suoi istinti naturali, può dirigere le sue capacità e le sue energie verso le arti, la scienza, lo sviluppo, ecc. Per quanto riguarda invece il rapporto fra il naturale e l'artificiale, secondo Hobbes vi è un conflitto continuo fra la natura e l'arte dell'uomo, però l'artificiale è superiore al naturale[475].

Infine, prima di passare alla critica, notiamo che con la questione del rapporto fra il naturale e l'artificiale e con la nozione dello stato di natura, Hobbes attaccava tutta quella tradizione che si rifaceva ad Aristotele[476], il quale aveva sostenuto che la società politica è un fenomeno naturale, perché nessuno è autosufficiente per vivere da solo e per questo motivo

---

[472] SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, pp. 98-103.
[473] DUFFY M. (a cura di), *The Military Revolution and the State: 1500-1800*, University of Exeter, 1980, p. 3.
[474] FREUD S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da MUSATTI C. L., Boringhieri, Torino, 1980, vol. X, p. 587; FREUD S., *Civilization and its discontents*, Norton & Company, New York, 1962, p. 44.
[475] STRAUSS L., *Che cos'è la filosofia politica?: scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di Taboni P. F., Argalia, Urbino, 1977, p. 368.
[476] POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. XVII.

nasce una comunità autosufficiente che è la *polis* (città-stato)[477]. Inoltre, secondo Aristotele, poiché la società politica è composta da più famiglie e la famiglia è un fatto naturale, ne consegue che anche la società politica non è un atto artificiale ma un fenomeno naturale.

Dopo questa analisi vediamo adesso la critica. Esaminiamo innanzitutto quella che è stata definita da qualcuno come l'interpretazione tradizionale[478], però forse sarebbe più appropriato definirla naturalistica. Secondo coloro che sostengono questa interpretazione, il sistema politico di Hobbes è un sistema completamente astratto, perché è influenzato dal metodo delle scienze naturali (fisiche)[479]. In altre parole, questa critica sostiene che, seguendo il metodo delle scienze naturali, le quali studiano i movimenti dei corpi per comprendere le leggi dell'universo, Hobbes parte dallo studio del singolo individuo, per arrivare a comprendere la natura umana, analizzando i movimenti e le reazioni nella mente dell'uomo, causati dagli impulsi (passioni) che l'individuo riceve attraverso i suoi sensi. Di conseguenza, secondo questa interpretazione, tutto quello che abbiamo detto sul contesto inglese non è importante per comprendere il pensiero di Hobbes, perché il suo sistema politico è una costruzione puramente razionale e astratta, che parte dall'analisi delle passioni del singolo individuo, senza temer conto di un contesto.

Una seconda interpretazione sullo stato di natura, è quella di Rousseau. Abbiamo visto che Hobbes pone sullo stesso piano la condizione dell'uomo primitivo e la guerra civile, perché, in tutti i due casi si tratterebbe di una situazione di guerra di ciascuno contro tutti. Tuttavia, Rousseau obbietta a Hobbes di aver confuso l'uomo civilizzato con l'uomo primitivo[480], perché secondo Rousseau, l'uomo primitivo, essendo abituato a vivere nella natura selvaggia, non è terrorizzato dalla paura delle morte[481]. Secondo Rousseau, è il contrario, cioè non è l'uomo primitivo ma l'uomo civilizzato[482] che è spaventato dalla paura della morte. Inoltre, secondo Rousseau, nello stato di natura non si può parlare di vizi o di virtù, perché non si può dire che in quello stato esistano delle relazioni morali[483], per questo motivo non si può sostenere, come fa Hobbes, che l'uomo sia cattivo per natura[484]. Detto diversamente, secondo Rousseau non è corretto equiparare, l'uomo nella condizione primitiva, con la guerra civile nelle società

[477]JOWETT B. (a cura di), *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1885, vol. I, p. 4.
[478]FINN S., *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum, London-New York, 2006, pp. 45-47.
[479]WATKINS J. W., *Philosophy and Politics in Hobbes*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 242; GAUTHIER D.P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 3.
[480]ROUSSEAU J. J., *L'état de guerre,* in VAUGHAN C. E. (a cura di), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, 1915, vol. I, p. 306; ROUSSEAU J. J., *Lo stato di guerra*, in ROUSSEAU J. J., *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 166.
[481]MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. I, p. 231.
[482]ROUSSEAU J. J., *Emile or on Education,* a cura di BLOOM A., Basic Books, New York, 1979, p. 5.
[483]MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. I, p. 255.
[484]Ivi, p. 256.

civilizzate, perché quella situazione di conflitto di cui Hobbes sta parlando, non corrisponde alla condizione in cui si trova l'uomo primitivo, ma alla condizione in cui si troverebbe l'uomo civilizzato, in assenza di un potere comune.

Una terza interpretazione ha sostenuto che il pensiero di Hobbes è un attacco contro il diritto di resistenza feudale e il potere indiretto delle autorità religiose[485].

Una quarta interpretazione ha sostenuto che ci sono delle similitudini fra la condizione dell'uomo dopo il peccato originale in Sant'Agostino e la condizione dell'uomo nello stato di natura in Hobbes[486], vale a dire mentre per Sant'Agostino il compito del potere politico deve essere il contenimento delle passioni e dell'orgoglio dell'uomo, venute al mondo a causa del peccato originale, per Hobbes invece il potere comune avrebbe come compito di contenere le passioni e le ambizioni naturali dell'uomo. Tuttavia, in Hobbes la soggezione incondizionata è nei confronti del potere civile, in Sant'Agostino invece la soggezione nei confronti del potere civile è solo strumentale per contenere le passioni dell'uomo a causa del peccato originale, perché la soggezione incondizionata è solo verso Dio[487].

Una quinta interpretazione, come abbiamo visto quando abbiamo parlato della classe media, ha sostenuto che, per comprendere lo stato di natura in Hobbes, bisogna tenere presente il fattore economico, cioè lo stato di natura coinciderebbe con una società con un'economia di mercato, in assenza di un potere comune; anche un'altra interpretazione, che abbiamo visto prima, ha collegato il pensiero di Hobbes con la classe media, non dal punto di vista economico ma dal punto di vista morale.

Una sesta interpretazione ha sostenuto che il pensiero politico di Hobbes va collegato al contesto politico e religioso dell'Inghilterra del suo tempo, perché gli scritti politici di Hobbes sono strettamente connessi con le controversie politiche e religiose dell'Inghilterra del XVII secolo[488].

Infine, un'altra interpretazione ha sostenuto che, il concetto di stato di natura dove le popolazioni dell'America, comparate con quelle dell'Europa, venivano descritte come delle società non civilizzate, ha favorito la concezione di eurocentrismo della cultura europea nei

---

[485] SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, p. 52, 56.

[486] COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1994, vol. V, p. 49-50.

[487] NEGRETTO G. L., *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, in *Analisi e diritto 2001*, a cura di COMANDUCCI P., GUASTINI R., Giappichelli, Torino, 2002, p. 181.

[488] STEINBERG J., *The Obsession of Thomas Hobbes: The English Civil War in Hobbes's Political Philosophy*, Peter Lang, 1988, cap. I.

confronti delle popolazioni indigene e nello stesso tempo ha incoraggiato la colonizzazione dell'America da parte degli europei[489].

Le nostre osservazioni relativamente alle diverse interpretazioni possono essere sintetizzate in cinque punti. In primo luogo, poiché gli scritti di Hobbes erano diretti al lettore civilizzato, è naturale dedurre che quando egli parla dello stato di natura, si sta riferendo all'uomo civilizzato e che l'uomo primitivo viene utilizzato per mettere in risalto il ruolo dell'autorità politica. In altre parole, secondo Hobbes l'uomo civilizzato è progredito perché ha costruito un'autorità (patriarcale, feudale e sovrana), l'uomo primitivo invece è rimasto allo stato naturale perché non ha avuto un'autorità. Di conseguenza, secondo Hobbes chi mette in dubbio l'esistenza di un'autorità, sta invocando lo stato primitivo, perché in quello stato si trovano gli uomini i quali non hanno un'autorità. In questo modo però, per esaltare l'importanza dell'autorità, Hobbes equipara due situazioni che sono distinte, lo stato primitivo e la rivoluzione (ribellione violenta), perché lo stato primitivo è assenza permanente di un'autorità, la rivoluzione invece non è anarchia permanente ma temporanea; tuttavia, la questione può essere letta anche in questo modo, dove non c'è potere comune e sovrano, la situazione della sicurezza dell'individuo è precaria, perché l'autorità politica come quella patriarcale o feudale è debole. In ogni caso, quel che è importante notare è che secondo Hobbes o si vive in una condizione primitiva senza un'autorità, oppure si vive in una condizione civilizzata, dove l'esistenza di un'autorità è indispensabile e questo si realizza in modo completo quando vi abbiamo un potere sovrano e assoluto.

In secondo luogo, possiamo notare che nel ragionamento di Hobbes le conseguenze sono strettamente legate alle circostanze, per questo motivo bisogna creare delle circostanze in cui l'esistenza dell'autorità politica venga concepita come un atto collettivo di singoli individui, per evitare che un singolo individuo o un piccolo numero d'individui possano mettere in dubbio l'autorità politica.

In terzo luogo, la particolarità di Hobbes sta nel fatto di aver tenuto conto sia dell'uscita dall'anarchia feudale[490] e patriarcale sia della nascita di una grande società come un atto collettivo di tanti individui. Quando parliamo dell'uscita dal sistema medievale e patriarcale intendiamo dire la rinuncia della spada privata e la creazione di una spada comune cioè l'istituzione del potere sovrano. Tuttavia, notiamo che la questione del potere sovrano[491] era stata affrontata, prima di Hobbes, da Bodin il quale però, a differenza di Hobbes, non aveva visto la

---

[489]HENDERSON J. Y., *The Context of the State of Nature*, in BATTISTE M. (a cura di), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Toronto, 2000, pp. 11-38.
[490]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 73.
[491]BODIN J., *Les six livres de la République*, libro I, cap. VIII.

nascita del potere sovrano come un'opera di tutti gli individui, ma come un'opera dei padri di famiglia[492]. Detto diversamente, Hobbes era riuscito a comprendere che l'istituzione del potere sovrano, avrebbe messo in risalto il ruolo dell'individuo (non solo il padre di famiglia o il feudatario); anche se come abbiamo visto e come vedremmo in seguito le problematiche non mancano, in modo particolare per quanto riguarda il rapporto fra un potere comune assoluto e l'individuo, e gli interessi di parte. Inoltre, Hobbes aveva compreso che con la nascita di un potere sovrano, l'obbligo principale dell'individuo non sarebbe stato nei confronti del padre di famiglia o di un signore locale, ecc., ma nei confronti dello Stato[493]. Bodin invece riconosce una certa autonomia, nell'ambito famigliare, al potere del padre di famiglia.

In quarto luogo, a nostro avviso, il conflitto politico dell'Inghilterra del XVII deve essere tenuto presente, nel senso ampio del termine, cioè non solo il conflitto strettamente politico, ma anche il conflitto religioso ed economico fra i sostenitori della Monarchia e quelli del Parlamento. Per quanto riguarda il fattore strettamente politico, come abbiamo visto, le questioni principali oggetto di conflitto erano: l'origine del potere politico, la divisione dei poteri, la rappresentanza e la supremazia. Per quanto riguarda il fattore religioso, le questioni oggetto di conflitto erano: l'organizzazione interna della comunità religiosa, il rapporto fra l'autorità politica e l'autorità religiosa. Per quanto riguarda il fattore economico, una delle cause principali era il conflitto fra la politica dei monopoli, favorita dalla monarchia con la vendita delle licenze di monopolio e la politica della concorrenza sostenuta dalle forze parlamentari, cioè il conflitto fra un'economia arretrata, non competitiva e con prezzi alti da una parte, e un'economia dinamica, competitiva e con prezzi più bassi[494] dall'altra.

In quinto luogo, per comprendere lo stato di natura bisogna tenere conto della decentralizzazione, vale a dire, secondo Hobbes, lo stato di natura sta in rapporto allo stato civile così come la decentralizzazione sta in rapporto alla centralizzazione politica, dove ogni tendenza verso la decentralizzazione viene vista da Hobbes come una tendenza che induce la società civilizzata verso lo stato di natura, la centralizzazione all'estremo invece, cioè l'eliminazione di ogni autonomia politica locale e la concentrazione del potere centrale in un'unica istituzione monocratica o assembleare, viene ritenuto da Hobbes come lo strumento migliore per preservare lo stato civile. Tuttavia, tra le altre cose, possiamo notare che la concentrazione del potere politico in un'unica istituzione, lascia molte questioni senza una risposta convincente, come ad

---

[492] BODIN J., *Les six livres de la République*, *Un abrégé du texte De l'édition de Paris de 1583*, a cura di MARIET G., Librairie générale française, Paris, 1993, pp. 92-93, 112-113.
[493] STRAYER J. R., *On the Medieval Origins of Modern State*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, p. 3 ss.
[494] LEVY H., *Monopoly and Competition: A Study in English Industrial Organization*, Batoche Books, Ontario, 2001, p. 38.

esempio: la conciliazione dei diversi interessi e la mancanza di flessibilità nell'affrontare i cambiamenti, inevitabili, che avvengono nel corso del tempo, in modo tale da garantire la continuità pacifica.

Infine, per quanto riguarda il conflitto fra gli uomini, c'è una questione che Hobbes che non affronta, stiamo parlando della questione dei gruppi, che Hobbes cerca di liquidarli semplicemente come delle fazioni che il sovrano le deve sciogliere[495]. E' vero che nel *Leviatano* Hobbes dedica un capitolo intero alle società parziali intitolato *Of Systems Subject, Political, and Private*, dove dopo aver definito il termine *system* come: *any numbers of men joined in one interest, or one business*[496] (*ogni numero di uomini uniti per un interesse o un affare*), egli fa una distinzione fra comunità (*systems*) indipendenti e comunità subordinate, con le prime, egli intende i sovrani (*Commonwealth*), con le seconde invece intende tutte le altre comunità subordinate, che possono essere delle comunità politiche istituite dal potere sovrano (provincia, colonia), oppure le comunità private riconosciute dal potere sovrano e quelle comunità private irregolari (ad esempio un gruppo di persone che partecipano a uno spettacolo). Tuttavia, noi non vogliamo analizzare il rapporto fra il potere sovrano e le società parziali, ma mettere in evidenza che, così come ci possono essere interessi di gruppo, ci possono essere conflitti fra gruppi e non solo fra individui. Come abbiamo detto prima, ci sono dei passaggi in cui Hobbes affronta la questione dei gruppi che egli chiama fazioni (*factions*), però solo per rifiutare la loro esistenza[497].

2.4 LA CONDIZIONE NELLO STATO DI NATURA

Possiamo dire che la nozione dello stato di natura può essere utilizzata almeno per tre obbiettivi: a) analizzare in astratto la condizione degli uomini in assenza di un'autorità politica; b) sostenere che la comunità e l'autorità politica non sono opera della natura ma artificio dell'uomo; c) argomentare le cause dell'istituzione dell'autorità politica. Quando diciamo si tratta di un analisi astratta non vogliamo dire di un'analisi esterna e fuori dal contesto, perché dietro quell'analisi proposta in modo astratto si devono tenere presenti una serie di elementi

[495] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 175-176.
[496] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 210.
[497] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 7-8; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 224.

come la provenienza, il contesto e le fonti di riferimento dell'autore, ecc.; qui per analisi astratta invece intendiamo un'analisi razionale, cioè non cronologica.

In tutte le tre opere *(Elementi, De Cive* e *Leviatano)* lo stato di natura viene analizzato prima di aver affrontato la questione del potere politico, che deriva dalla forza (potere naturale oppure potere per acquisizione) e il potere politico che deriva dal consenso (potere artificiale). Nelle forme di governo naturale rientrano il potere patriarcale, il potere feudale che Hobbes chiama dispotico e la monarchia naturale o patrimoniale; nelle forme di governo artificiale invece rientrano la monarchia o l'aristocrazia rappresentativa e la democrazia; anche se in realtà la democrazia si identifica, non con una forma di governo, ma con un assemblea ipotetica originaria. Da notare però che soprattutto nel *Leviatano*, la differenza, fra il governo naturale che deriva dalla forza e il governo artificiale che deriva dal consenso, viene ridimensionata, perché da una parte vi si sostiene che l'obbedienza politica è strettamente collegata con la capacità effettiva di protezione, vale a dire non solo un individuo (come nel caso del potere paterno in cui il figlio accetta di obbedire al padre oppure come nel caso del potere signorile in cui il servo accetta di obbedire al signore), ma anche più individui, *for fear of death*[498] *(per paura della morte)*, possono accettare di obbedire a un uomo oppure a un assemblea di uomini. D'altra parte invece, soprattutto nel *Leviatano*, anche il potere paterno e quello signorile vengono visti come dei poteri che nascono da un contratto fra il figlio e il padre nel caso del potere paterno, e fra il servo e il signore nel caso del potere signorile.

Abbiamo fatto questa premessa per metter in evidenza che da una parte lo stato di natura viene presentato come una condizione che precede tutte le forme di governo, perché viene esaminato prima di esaminare le forme di governo sia che si tratti di un governo naturale sia che si tratti di un governo artificiale; d'altra parte però, come abbiamo visto in precedenza in un passaggio del *De Cive* Hobbes parla di società grandi e durature, e inoltre in un passaggio del *Leviatano* egli afferma che la famiglia non può essere propriamente considerato un potere comune (*Commonwealth*), perché è troppo debole per garantire la protezione ai suoi membri.

Passiamo ad esaminare le caratteristiche dello stato di natura secondo Hobbes. Il primo aspetto, che emerge dallo stato di natura in Hobbes, è l'eguaglianza, vale a dire secondo Hobbes gli uomini sono uguali per natura[499]. Quando Hobbes afferma che siamo uguali per natura, non intende dire che non ci sono delle differenze fra gli uomini, perché delle differenze ci sono, e

---

[498]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 185.

[499]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 70-71; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 7; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 110.

derivano dalla diversità dell'oggetto delle passioni[500](le passioni sono simili negli uomini, però gli oggetti delle passioni sono diversi) e della conoscenza[501]. Queste differenze però, secondo Hobbes, non legittimano qualcuno ad affermare di essere, per natura, superiore a un altro, perché la conoscenza e la prudenza si ottengono attraverso l'esperienza[502] e per quanto riguarda la forza fisica, anche il più debole ha la forza e la capacità sufficiente per uccidere il più forte[503].

Per comprendere meglio questo ragionamento, dobbiamo fare un confronto con quanto afferma Aristotele sulla diseguaglianza. Secondo Aristotele, gli uomini non sono uguali per natura, perché alcuni sono liberi e altri sono schiavi[504], e questa differenza, è presente sin dalla nascita, per cui sin da quel momento, secondo Aristotele, alcuni sono destinati a comandare e altri a essere comandati[505]. Di conseguenza, il ragionamento di Hobbes va letto come una confutazione del ragionamento di Aristotele, vale a dire, secondo Hobbes gli uomini non nascono alcuni liberi e altri schiavi, ma uguali, perché tali devono essere considerati per natura. Relativamente alla schiavitù, oltre ad Aristotele, possiamo ricordare anche altri libri in cui viene ammessa la schiavitù, come il capitolo XI dell'opera *Le leggi* di Platone[506], oppure un testo molto importante come la Bibbia[507].

Prima di passare a vedere i diversi significati dell'eguaglianza naturale, a nostro avviso, la questione della diseguaglianza e dell'eguaglianza naturale, oltre all'affermazione che gli uomini sono diseguali oppure uguali per natura, è strettamente connessa con l'elemento istitutivo della società politica, cioè se si sostiene che la società politica è stata istituita dalle famiglie oppure dagli individui. In altre parole, Aristotele riesce a difendere la diseguaglianza naturale, perché parte dall'idea che la società politica è costituita dalle famiglie e in questo modo egli può affermare che chi nasce da una famiglia di liberi è un uomo libero, chi nasce invece da una famiglia di schiavi è uno schiavo. Hobbes invece parte dall'idea che la società è costituita dagli individui, e non soltanto da alcuni individui come nel sistema feudale, ma da tutti gli individui; di conseguenza, secondo Hobbes non si può parlare di un individuo che nasce libero e di un individuo che nasce schiavo. Si può notare su questo punto che, Bodin il quale, mette in dubbio l'istituto della schiavitù, non arriva ad affermare che gli uomini sono uguali per natura,

[500]GOLDSMITH M. M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York- London, 1966, p. 65.
[501]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 85.
[502]PASQUALUCCI P., *Commento al Leviathan: la filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, Margiacchi-Galeno, Perugia, 1999, p. 169.
[503]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 110.
[504]ARISTOTELE, *Politica*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 480.
[505]Ivi, p. 482.
[506]PLATONE, *Tutte le opere*, a cura di MALTESE E. V. e con un saggio di ADORNO F., Newton, Roma, 1997, vol., V, p. 524 ss.
[507]Vedi ad esempio: *Esodo*, 21, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 169 ss.

probabilmente perché egli sostiene che il potere sovrano è costituito non dall'unione degli individui ma dall'unione delle famiglie. Naturalmente, per argomentare l'uguaglianza naturale non è sufficiente partire dall'individuo, ma è necessario che l'individualismo sia universale, vale a dire tutti gli individui partecipano all'istituzione dell'autorità politica e come abbiamo accennato prima nel ragionamento di Hobbes, l'istituzione del potere comune viene visto come un atto in cui partecipano tutti gli individui. D'altra parte però, anche nel ragionamento di Hobbes i problemi non mancano, perché nei suoi scritti egli dedica alcune pagine al potere padronale[508], propone un potere sovrano autorigenerabile, cioè una volta che viene istituito il sovrano il consenso scompare e inoltre, rimane incerta, la questione del rapporto fra la maggioranza e la minoranza.

Il principio dell'eguaglianza può essere inteso in diversi modi e le sue conseguenze sono varie. In primo luogo, poiché Hobbes afferma che l'uguaglianza ha il suo fondamento nella natura, e poiché la distinzione fra ciò che è naturale e ciò che è convenzionale consiste nel fatto che la prima si applica in tutti i luoghi[509], la seconda invece in un determinato luogo; se ne deduce che, poiché l'eguaglianza in Hobbes è naturale, essa ha una portata di carattere universale. Dobbiamo aggiungere però, che il principio dell'eguaglianza naturale si contrasta con un altro principio, anch'esso ritenuto naturale, per molti secoli, cioè la diseguaglianza naturale. Inoltre, il principio dell'eguaglianza, va collegato anche con quanto scrive Hobbes quando affronta la questione delle leggi di natura, dove egli afferma che una delle leggi di natura è quella che detta a ciascun individuo di riconoscere l'altro come uguale a se stesso. In terzo luogo, poiché una delle cause da cui deriva la schiavitù è la guerra[510], l'eguaglianza può essere collegata anche la legge fondamentale di natura in Hobbes, che è la ricerca della pace, quando è possibile. In quarto luogo, affermare che gli uomini sono uguali per natura, significa che la diseguaglianza che esiste nelle società civilizzate ha la sua origine dalle leggi civili (*from the civil law*[511], *laws civil*[512]) e dal potere sovrano[513], anche se in un passaggio Hobbes non usa l'espressione leggi civili o potere sovrano ma l'espressione, *consenso generale* (*general consent)* [514]. In quinto

---

[508]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. III; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XX.

[509]ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, libro V, capo 7, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 131 ss.; CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di FERRERO L., UTET, Torino, 1953, vol. I, p. 185.

[510]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, p. 233 ss.

[511]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 7, 38.

[512]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 140.

[513]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 118; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 333.

[514]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 130.

luogo, il disordine nello stato di natura può essere visto come il tempo in cui non c'è molta differenza, perché non c'è un ordine e perché c'è un conflitto continuo, la pace invece può vista come il tempo in cui avviene la divisione del lavoro[515], grazie al fatto che c'è un ordine. In sesto luogo, a differenza di altri sostenitori del contrattualismo, i quali vedono un rapporto naturale di subordinazione della donna nei confronti dell'uomo, Hobbes ci presenta una condizione naturale in cui i due sessi sono liberi e uguali fra loro[516]; da notare però che quando parla della successione del potere sovrano, Hobbes scrive che, se il monarca non ha deciso il suo successore, nella successione la preferenza va data ai maschi, perché essi sono per natura più adatti per la azioni che richiedono fatica e pericoli[517]. In settimo luogo, l'eguaglianza può essere collegata con l'empirismo e la competizione, nel senso che, se si afferma che non ci sono delle idee e delle conoscenze innate nell'individuo, ma tutto viene acquisito attraverso l'esperienza, non c'è motivo per sostenere l'esistenza, fra gli individui, di una gerarchia naturale. In ottavo luogo, l'uguaglianza può essere connessa con la rappresentanza, nel senso che una volta che il potere sovrano viene istituito esso diventa il rappresentante di tutti[518]; tuttavia, c'è da aggiungere che il principio dell'eguaglianza naturale difficilmente si concilia con un altro principio sostenuto da Hobbes quando parla del potere sovrano, secondo il quale che spetta al potere sovrano decidere il suo successore, perché in questo modo si creano dei privilegi naturali a favore di uno (in caso di un governo monarchico) o di pochi (nel caso di un governo aristocratico), che corrispondono alle due forme di governo ammesse da Hobbes. Infine, poiché il termine eguaglianza ha due criteri di riferimento, la capacità e il bisogno[519], se noi colleghiamo l'eguaglianza con il bisogno di sicurezza, possiamo dire che secondo Hobbes gli individui sono uguali perché tutti vogliono soddisfare il bisogno di sicurezza.

Rimanendo nella questione dell'eguaglianza naturale, anche prima di Hobbes troviamo filosofi e giuristi contrari alla schiavitù, tra cui possiamo ricordare Seneca e Bodin. In una lettera a Lucilio, Seneca afferma che la saggezza è accessibile a tutti e che la filosofia non esclude nessuno[520]. Bodin, invece, analizzando la questione della schiavitù, da una parte evidenzia alcuni motivi per cui uno potrebbe sostenere che la schiavitù non è contro natura e tra questi motivi c'è la pratica della schiavitù praticata per molti secoli, di conseguenza, è difficile sostenere che sia

---

[515]MISES V. L., *Liberalism in the Classical Tradition,* Liberty Fund, Indianapolis, 2005, p. 7.
[516]PATEMAN C., *The Sexual Contract*, Polity press, Cambridge, 1988, p. 41, 44.
[517]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 183.
[518]Ivi, p. 159, 172.
[519]BOBBIO N., *Eguaglianza e egualitarismo*, Armando Armando, Roma, 1978, pp. 13-25.
[520]SENECA L. A., *Lettere a Lucilio*, a cura di BOELLA U., Torino, UTET, 1998, p. 245; REALE G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, vol. IV, p. 94.

contro natura ciò che dura a lungo[521]; d'altra parte però, Bodin fa, tra le altre, le seguenti obbiezioni contro coloro che sostengono che la schiavitù sia naturale: a) ammettere la schiavitù non significa automaticamente che sia l'uomo saggio a comandare, anzi può accadere il contrario[522]; b) non è sempre vero che ciò che dura per molto tempo è conforme alla natura, perché il sacrificio degli esseri umani è stato praticato per molti secoli, però oggi (al tempo di Bodin) viene considerato un atto crudele[523]. Tuttavia, la chiarezza con la quale, l'eguaglianza naturale viene proposta da Hobbes, per quanto ne sappiamo, è senza precedenti[524] e la sua influenza è notevole, se pensiamo che anche filosofi come Pufendorf[525] e Locke[526], i quali non sono d'accordo con Hobbes su alcuni questioni relativamente al rapporto fra il potere sovrano e gli individui, riprendono la nozione dell'eguaglianza naturale proposta in precedenza da Hobbes.

Prima di passare alla questione successiva, dobbiamo notare che per quanto riguarda l'uguaglianza naturale, oltre a quanto abbiamo detto sul potere sovrano come potere ereditario, negli scritti di Hobbes c'è un'eccezione non irrilevante, per quanto riguarda l'uguaglianza naturale nella forza fisica, se ci riferiamo a quello che Hobbes chiama *Dominion Despotical* (dominio dispotico), con il quale egli intende una situazione in cui l'autorità che deriva della vittoria dell'uno sull'altro, il che assomiglia alla nascita a un sistema in cui viene ammessa la diseguaglianza naturale. Hobbes argomenta la nascita del dominio dispotico, dal consenso del vinto quando egli riconosce il vincitore come suo signore, vale a dire il dominio dispotico nasce dal conflitto fra il vincitore e il vinto[527] in cui quest'ultimo promette obbedienza al primo, e in cambio il vincitore gli risparmia la vita e gli garantisce la libertà del corpo, cioè il vinto non deve

---

[521]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, , p. 238.
[522]Ivi, 239.
[523] Ivi, 240.
[524] Notiamo ad esempio che in un libro pubblicato per la prima volta, in latino, nel 1605, John Cowel, professore di diritto civile (*civil law*) a Cambridge, inizia con queste parole il capitolo dedicato *Ai diritti delle persone, la prima e la più semplice divisione delle persone è la seguente: tutti gli uomini sono liberi oppure serv*i, vedi: COWEL J., *The Institutes of the Lawes of England, Digested into the Method of the Civill or Imperiall Institutions* , tradotto in inglese da ESQUIRE W. G., London, 1651, p. 7.
[525]PUFENDORF S., *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*, tradotto in inglese da TOOKE A., a cura e con un'introduzione di HUNTER I., e SAUNDERS D., Liberty Fund, Indianapolis, 2003, cap. VII, p. 100 ss.
[526]LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government, Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884, libro II, cap. II, p. 192 ss. In realtà Locke cita Richard Hooker(1554-1600), però il titolo del capitolo usato da Locke *Of the State of Nature* (*lo stato di natura*) è molto simile al capitolo I del *De Cive Of the state of men without civil society* (*lo stato degli uomini senza società civile*) e al capitolo XIII del *Leviatano Of the Natural Condition of Mankind…* (*la condizione naturale dell'umanità*).
[527]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 108.

essere imprigionato o tenuto in catene[528]. Tuttavia, dobbiamo notare che, come Hobbes stesso ammette, il patto fra il vincitore e il vinto avviene dopo la vittoria dell'uno e la perdita dell'altro.

Il secondo aspetto che andiamo a esaminare nello stato di natura in Hobbes è lo stato conflittuale. Prima di tutto vediamo qualche differenza fra le tre opere, sulle cause del conflitto. Negli *Elementi*[529] Hobbes sostiene che la prima causa dello stato di ostilità è il conflitto fra i vanagloriosi e i moderati, i primi sono coloro che sperano e pretendono di essere superiori agli altri, i secondi invece sono coloro che ammettono l'eguaglianza naturale, il che provoca diffidenza e paura reciproca fra questi due tipi di persone. La seconda causa consiste nella differenza delle passioni negli uomini e nella preferenza delle proprie passioni, il che significa che ciascuno cercherà di far prevalere le proprie passioni, però poiché l'individuo incontrerà l'opposizione di altri individui, ognuno deve usare la forza per far prevalere le sue passioni. La terza causa sono gli appetiti, cioè quando gli uomini sono diretti verso lo stesso fine, ma ciascuno vuole raggiungerlo a scapito degli altri, il che comporta un conflitto fra i due contendenti.

Anche nel *De Cive*[530] Hobbes elenca la vanagloria e gli appetiti come cause di conflitto, però in quest'opera egli enumera come cause di conflitto anche l'eguaglianza naturale[531] e la comparazione dell'intelligenza (*wits*)[532]. Inoltre, per quanto riguarda l'appetito, mentre negli *Elementi* la parola appetito viene collegata con la parola fine (*end*), cioè appetito per lo stesso fine, nel *De Cive* la parola appetito viene connessa con la parola cosa (*thing*), cioè appetito per la stessa cosa. Nel *Leviatano*[533] invece, trattando la questione dell'origine delle cause di conflitto, Hobbes parte, dall'eguaglianza di abilità (*equality of ability*)[534], che sempre secondo Hobbes consiste sia nelle facoltà della mente che nella forza del corpo. Questo ragionamento non significa che Hobbes nega che ci siano delle differenze fra gli uomini però, come abbiamo accennato prima, secondo Hobbes queste differenze non sono naturali ma vengono acquisite con l'esperienza[535]. Parlando invece, delle cause del conflitto, nel *Leviatano* Hobbes ne elenca tre: la competizione, la diffidenza e la gloria; la prima causa viene connessa al guadagno, la seconda

---

[528]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 128.
[529]Ivi, parte prima, cap. XIV.
[530]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. I.
[531]Ivi, p. 6.
[532]Ivi, p. 7.
[533]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XIII.
[534]Ivi, p. 111.
[535]Ivi, p. 110.

alla sicurezza e la terza alla reputazione[536]. Da questo confronto fra le tre opere, relativamente alle cause di conflitto fra gli uomini, tra le altre, si possono fare due osservazioni: a) l'analisi di Hobbes è un'analisi di sintesi, nel senso che non c'è un'unica causa ma più cause di conflitto; b) negli *Elementi* l'eguaglianza non emerge, come causa di conflitto, con la stessa chiarezza come avviene nel *De Cive* e nel *Leviatano*.

Soffermandoci sulla definizione dei termini che abbiamo visto prima: a) la competizione viene considerata nel *Levitano* come una delle cause di conflitto fra gli uomini, però negli scritti di Hobbes non troviamo una sua definizione precisa; b) la diffidenza (*diffidence*) invece negli *Elementi* viene considerata una forma di disperazione (*despair*) e, a sua volta la disperazione viene definita, sempre negli *Elementi*, come *absolute privation of hope* (*mancanza assoluta di speranza*)[537]; nel *Leviatano* invece viene definita *constant despair* (*disperazione continua*)[538]; c) la gloria negli *Elementi* viene definita: *internal gloriation or triumph of the mind,…which proceedeth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us* (*compiacimento interno o trionfo della mente,…che procede dall'immaginazione o dalla concezione del nostro potere, sul potere di colui che si contende con noi*)[539], nel *Leviatano* invece la gloria o il gloriarsi (*glorying*) vengono definite come l'esaltazione della mente che deriva: *from imagination of a man's own power and ability* (*dall'immaginazione dell'uomo del proprio potere e della propria abilità*)[540].

Riprendendo la questione della conflittualità nello stato di natura, con il termine conflitto Hobbes non intende necessariamente una lotta materiale effettiva ma, anche ogni predisposizione al conflitto[541]. Inoltre, come abbiamo visto in precedenza le cause del conflitto possono essere varie, ma quello che possiamo notare è che le cause come la competizione, la vanagloria, la gloria, si collegano con l'uomo civilizzato perché implicano una comparazione continua, in cui uno si confronta continuamente con gli altri. Questo non significa però che Hobbes vuole criticare l'uomo civilizzato come farà Rousseau, in alcune delle sue opere, rivalutando l'uomo primitivo[542]. L'obbiettivo di Hobbes è proprio il contrario, cioè dimostrare che l'uomo non

---

[536]Ivi, p. 112.
[537]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 40.
[538]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 43.
[539]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 36-37.
[540]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 45.
[541]Ivi, p. 113.
[542] Vedi ed esempio: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* in MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823,

civilizzato si trova in quella condizione[543] perché non ha un potere politico vero e proprio, l'uomo civilizzato invece è riuscito a progredire grazie al fatto che ha istituito un potere politico; tuttavia, secondo Hobbes nel caso in cui l'uomo civilizzato si trovasse in una situazione in cui venisse a mancare un potere comune avremmo una situazione di conflitto di ciascun individuo contro tutti. In questo modo però, enfatizzando eccessivamente la conflittualità, Hobbes mette in secondo piano la moderazione.

Rimanendo sulla questione delle cause del conflitto, in un passaggio del *Leviatano* Hobbes sintetizza le cause del conflitto fra gli uomini in un'unica causa che è, il desiderio incessante di avere sempre più potere[544], perché le ricchezze, le conoscenze e l'onore non sono altro che dei diversi tipi di potere. Tuttavia, dobbiamo notare che, parlando delle cause del conflitto, Hobbes non mette in evidenza la pigrizia, tranne quando parla dei doveri del sovrano in cui afferma che il sovrano dovrebbe prevenire l'ozio di coloro che sono abili a lavorare[545], però come si può notare, la questione della pigrizia Hobbes la pone fra i doveri del sovrano e non fra le cause di conflitto. Questo aspetto invece, ad esempio, viene messo in evidenza da Voltaire, il quale analizzando il termine eguaglianza, da una parte, come Hobbes, sostiene che negli uomini c'è un'inclinazione per il predominio, la ricchezza e i piaceri, però d'altra parte Voltaire aggiunge che negli uomini c'è anche una tendenza verso la pigrizia[546]. Inoltre, ci sembra importante mettere in evidenza anche le questione delle passioni sentimentali. Quando Hobbes analizza le cause di conflitto, egli non affronta le passioni sentimentali, salvo per il fatto che quando parla della rabbia (*rage*) afferma che *excessive love, with jealousy, becomes also rage*[547] (*anche l'amore eccessivo con gelosia, diventa rabbia*), però sappiamo che i motivi passionali possono essere causa di conflitto fra gli uomini. Su quest'ultimo problema, è stato notato che Hobbes analizza quelle passioni che vengono considerate di rilevanza politica (pubblica)[548], per cui è molto probabile che Hobbes non ne parli, perché in generale i conflitti sentimentali sono conflitti di natura strettamente privata, anche se naturalmente ciò non significa che nel pensiero di Hobbes il potere comune non deve o non può intervenire nei conflitti familiari o nei conflitti considerati strettamente di natura privata, quando si trasformano in conflitti violenti; questo si

---

vol. I, p. 197 ss.; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ROUSSEAU J. J., *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 42 ss.

[543] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 12; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 114.

[544] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 85-86.

[545] Ivi, pp. 334-335.

[546] VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Touquet, Paris, 1822, vol. IV, voce *égalité*, pp. 184-185; SPIRITO U. (diretta da), *Storia antologica dei problemi filosofici*. *Politica,* a cura di VALENTINI F., Firenze, Sansoni, vol. II, p.43.

[547] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 62.

[548] PACCHI A., *Hobbes and the passions*, in "Topoi", 1987, vol.6, n. 2, p. 113.

può dedurre anche dalla classificazione dei crimini di diversa natura, nel *Leviatano*[549]. Inoltre, a nostro avviso uno dovrebbe tenere analizzare anche le cause di conflitto che potrebbero nascere dalla collaborazione, perché anche se uno partisse da un approccio utilitaristico, come fa Hobbes, in cui il fine della collaborazione è l'interesse personale, per portare avanti un'attività che richiede il coinvolgimento di più persone, il coordinamento e la collaborazione sono pur sempre necessari, però anche dalla collaborazione potrebbero nascere dei conflitti.

Il terzo aspetto da esaminare nello stato di natura in Hobbes, è la differenziazione e l'eguaglianza nella pretesa. Abbiamo detto in precedenza che il punto di partenza è l'eguaglianza, però ovviamente si trattava dell'eguaglianza formale, il che non significa che non ci siano delle differenze effettive acquisite con l'esperienza; tuttavia, poiché queste differenze non sono naturali ma artificiali, esse sono soggette a variare continuamente. Per comprendere meglio questo ragionamento dobbiamo esaminare anche l'uguaglianza nella pretesa. Secondo Hobbes, nello stato di natura, a prescindere dal fatto che ci possano essere delle pretese, nessuno può riuscire ad affermare una determinata pretesa, perché se uno avanza una pretesa ciascun altro può opporsi e avanzare la stessa pretesa[550], cioè nello stato di natura negli uomini c'è una speranza uguale nell'ottenere ciò che uno desidera[551]. Secondo Hobbes la pretesa che ciascuno può avanzare nei confronti degli altri può essere estesa in tutto, cioè sui beni e sulla vita dell'altro, o per citare Spinoza, il quale, per certi aspetti, riprende il ragionamento di Hobbes sulla libertà naturale (nel senso che anche per Spinoza, in ciascun individuo, c'è un desiderio naturale di potenza) *il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza*[552]; tuttavia, per comprendere la complessità di questo ragionamento dobbiamo tener presente quanto Hobbes afferma quando parla della legge di natura, in cui egli afferma che essa detta all'individuo di cercare la pace[553].

Sostenere che nello stato di natura non c'è un limite alle pretese che uno può avanzare in questo stato e nello stesso tempo sostenere che la legge di natura detta all'individuo di cercare la pace, possono sembrare due ragionamenti in contrasto tra loro, però non ci sembra che lo siano, perché Hobbes ammette che la legge di natura ci indica di cercare la pace, ma d'altra parte, secondo Hobbes, anche la competizione e la gloria sono delle passioni naturali. In altre parole,

---

[549] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 295.

[550] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 11; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 110.

[551] HOEKSTRA K., *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*, in SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, p. 110.

[552] SPINOZA B. de, *Trattato toelogico-politico*, introduzione, traduzione e note di DINI A., RCS Quotidiani, Milano, 2009, p. 651.

[553] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 16 ss.

secondo Hobbes, agire in modo moderato non è uno strumento sufficiente per vivere pacificamente, perché è necessario avere anche un potere comune che contenga le passioni naturali dell'uomo che lo portano a entrare in conflitto con gli altri. Questo ragionamento, a nostro avviso, è confermato anche da quanto Hobbes scrive sui patti, dove afferma che i patti (*covenants*, *compacts*) non sono validi se non c'è un potere comune[554] che garantisca la loro applicazione. Inoltre, come è stato notato[555], anche quando si parla del diritto naturale nell'individuo, su ogni cosa, è sempre presente la necessitata e l'istinto per l'autoconservazione, di conseguenza, il diritto su ogni cosa nello stato di natura significa che c'è la libertà di usare i mezzi che vengono giudicati come quelli più adatti per la propria conservazione[556]; d'altra parte però, la libertà incondizionata nello stato di natura non è uno strumento idoneo a garantirci la sicurezza ed è questo il motivo principale per cui ammettiamo di rinunciare ad alcuni diritti naturali a favore del potere comune.

Come quarto aspetto dello stato di natura esaminiamo l'insicurezza. Come abbiamo visto, secondo Hobbes, lo stato di natura è una condizione di conflitto; di conseguenza, ciò significa che lo stato di natura è anche una condizione d'insicurezza, che comprende il corpo, le idee e i beni dell'individuo, però dobbiamo precisare che nel pensiero di Hobbes, l'insicurezza materiale del corpo dell'individuo, ha un'importanza primaria. Per quanto riguarda l'insicurezza del corpo, essa va intesa in questo senso: quando i conflitti non si risolvono con le parole, in assenza di un potere comune, le parti ricorreranno alla forza per far prevalere il proprio punto di vista, il che ha come conseguenza la lesione o addirittura l'annientamento materiale dell'avversario[557]. Qui è necessario mettere in evidenza due questioni. La prima, anche se Hobbes non esclude ci possano essere dei conflitti fra quelle che egli chiama fazioni (*factions*), però innanzitutto egli sostiene che il sovrano deve scioglierle e in secondo luogo egli pone l'accento soprattutto sul conflitto fra gli individui. In altre parole, nel *Leviatano* il conflitto nello stato di natura viene visto come una guerra *of every man, against every man*[558] *(una guerra di ciascun uomo contro ciascuno)*, nel *De Cive* invece l'espressione non è al singolare, come nel *Leviatano*, ma al plurale *a war of all men against all men*[559] *(una guerra di tutti gli uomini contro tutti gli uomini);* tuttavia, come abbiamo

---

[554] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 110; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 124.
[555] PENNOCK J. R., *Hobbes's Confusing 'Clarity ' – The Case of 'Liberty'*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 110.
[556] WERNHAM A. G., *Liberty and Obligation in Hobbes*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 128.
[557] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p.73; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 7.
[558] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 115.
[559] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 11.

già accennato in precedenza, i conflitti possono essere anche fra gruppi di individui. La seconda questione relativamente all'insicurezza, nello stato di natura, riguarda il perdurare del conflitto. Secondo Hobbes, questo conflitto perseguirà finché il potere coercitivo non verrà monopolizzato, diventando l'unica istituzione che offre la protezione agli individui. Per essere più precisi, Hobbes non usa il termine monopolio ma l'espressione potere comune (*common power*[560]), il termine monopolio invece (dell'uso della forza) viene utilizzato da Max Weber[561], il quale però precisa che l'uso della forza deve essere legittimo[562].

Per quanto riguarda il conflitto che deriva delle idee, qui possiamo ricordare che secondo Hobbes gli uomini possono entrare in conflitto fra loro a causa del dissenso che esiste sulle dottrine, sulla politica[563], ecc. Inoltre, dobbiamo ricordare che, nei suoi scritti politici, Hobbes dedica molte pagine alla religione e all'interpretazione della Bibbia.

Per quanto riguarda invece l'insicurezza dei beni in tutte le tre opere (*Elementi*, *De Cive e Leviatano*) Hobbes afferma che nello stato di natura non si può parlare di un diritto di proprietà, perché, in assenza di un potere comune, la proprietà non può essere garantita però, com'è stato notato[564], la posizione di Hobbes diventa più radicale nel *De Cive* e nel *Leviatano* perché negli *Elementi* agli aveva affermato *every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can*[565] (*per natura, ogni uomo ha diritto su tutte le cose, vale a dire, di fare quello che vuole a chi vuole, possedere, usare e godere tutte le cose che vuole e può*). Tuttavia, i termini possedere, usare e godere non vengono riproposti nelle due opere successive e inoltre nel *De Cive* e nel *Leviatano* non viene più riproposta una legge di natura che troviamo negli *Elementi* la quale prevede che: *men allow commerce and traffic indifferently to one another*[566] *(gli uomini permettano l'uno all'altro il commercio e la circolazione senza discriminazione)*. Comunque sia,

---

[560] L'espressione *common power* viene utilizzata quattro volte negli *Elementi*, due volte nel *De Cive* e undici volte nel *Leviatano*, vedi: HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 103, p. 104 (tre volte); *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 68, 141; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 86, 87, 112, 113, 114, 115, 124, 133, 155, 157 (due volte).

[561] Bobbio ha notato una connessione fra i*l potere comune* in Hobbes e *il monopolio dell'esercizio della legittima forza* in Weber, però, come Bobbio stesso precisa, si tratta di una connessione ipotetica, perché Weber non cita Hobbes, vedi: BOBBIO N., *Teoria generale della politica*, a cura di BOVERO M., Einaudi, Torino, 1999, p. 75.

[562] WEBER M., *Scritti politici*, con un'introduzione di BOLAFFI A., tradotto da CARIOLATO A., FONGARO E., Donzelli, Roma, 1998, p. 179.

[563] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 7-8.

[564] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. XII ss.

[565] Ivi, p. 72.

[566] Ivi, p. 87.

a parte queste differenze, come abbiamo detto prima, in tutte le tre opere Hobbes sostiene che nello stato di natura non si può parlare di un diritto di proprietà.

Per comprendere meglio il ragionamento di Hobbes sull'insicurezza dei beni nello stato di natura, facciamo un confronto con quanto sostiene Locke. Quest'ultimo, parte dall'idea che nello stato di natura il Creatore ha dato il mondo in comune agli uomini, però introducendo la nozione del lavoro[567], Locke arriva a concludere che quando un individuo, con il proprio lavoro, rimuove un determinato bene dallo stato naturale, da quel momento, quel bene non è più comune ma diventa proprietà di chi, con il proprio lavoro, l'ha fatto diventare suo. Come si può notare, il ragionamento di Locke parte dalla prospettiva del lavoro individuale, il ragionamento di Hobbes invece parte dal primato della sicurezza, perché nello stato di natura *there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain*[568] *(non c'è luogo per l'applicazione al lavoro, perché i suoi frutti sono incerti)*. In altre parole, potremmo dire che secondo Hobbes, a prescindere dallo sforzo che uno potrebbe impiegare con il proprio lavoro, nello stato di natura, il grado d'insicurezza è tale per cui nessuno può pretendere un diritto su un determinato bene, di conseguenza, in un tale stato non si può parlare di un diritto di proprietà. Presentando la sicurezza come la questione fondamentale e come un bisogno universale, Hobbes arriva a concepire l'istituzione del potere sovrano come un atto voluto e nell'interesse di tutti[569], però la forma specifica di governo viene decisa a maggioranza[570].

Come quinto aspetto, dello stato di natura in Hobbes, esaminiamo l'individualismo. Secondo Hobbes, lo stato di natura è una situazione d'individualismo in cui ciascun individuo utilizza gli strumenti più appropriati per la propria preservazione. Da questo ragionamento emergono due aspetti: il primo è, nello stato di natura l'unità di base è l'individuo, il secondo, nello stato di natura non ci sono valori condivisi, tranne il desiderio di sicurezza[571]. Per comprendere meglio il ragionamento di Hobbes facciamo un confronto con quanto aveva affermato Aristotele nella *Politica*. Secondo Aristotele l'unità naturale più piccola non è l'individuo ma la famiglia[572], la seconda unità è il villaggio che è una colonia delle famiglie, la terza unità invece è costituita di tanti villaggi ed è la comunità perfetta, perché raggiunge il grado

---

[567]LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government, Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884, p. 204 ss.
[568]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 113.
[569]BIANCA G., *Diritto e stato nel pensiero di T. Hobbes*, Humus, Napoli, 1946. p. 22.
[570]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 73-74; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 159, 162.
[571]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 8-9; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 116.
[572]ARISTOTELE, *Politica*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 477.

di autosufficienza[573]; tuttavia, poiché nella visione di Aristotele il tutto precede le parti, lo stato cioè la comunità politica autosufficiente, è anteriore alla famiglia[574].

Anche in tempi più vicini a Hobbes, Bodin ne *I sei libri dello Stato* afferma che lo stato è il potere sovrano esercitato su più famiglie[575], vale a dire, cosi come per Aristotele anche per Bodin la famiglia è l'elemento principale per la costituzione dello stato[576]. Tuttavia, Bodin non condivide il ragionamento di Aristotele sul rapporto fra il tutto e le parti, perché egli riconosce alla famiglia una sua autonomia, cioè secondo Bodin la famiglia più esistere anche senza lo stato[577]; di conseguenza, secondo Bodin con l'istituzione del potere sovrano, il capo di famiglia diventa un soggetto di colui che diventa il detentore della sovranità, ma mantiene una certa autonomia nell'ambito domestico.

Secondo Hobbes invece, l'istituzione dello Stato non consiste nell'unione di tante famiglie ma di tanti individui; tuttavia, dobbiamo ricordare che in un passaggio nel *Leviatano* Hobbes afferma: *originally the father of every man was also his sovereign lord…the fathers of families, when by instituting a Commonwealth, they resigned that absolute power*[578] (*al principio il padre di ogni uomo era anche il suo signore sovrano…i padri delle famiglie, con l'istituzione dello Stato, hanno rinunciato a quel potere assoluto*) e nel *Behemoth* Hobbes scrive: *the beginning of all dominion amongst men was in families*[579] (*l'inizio di ogni dominio fra gli uomini è stato nelle famiglie*). In ogni caso, a parte i passi che abbiamo appena citato, il ragionamento secondo il quale l'origine dello stato avviene dalla riunione degli individui sotto un potere comune, rimane il punto centrale nel pensiero di Hobbes, tant'è vero che egli dedica interi capitoli alla comprensione delle passioni dell'individuo.

Hobbes non specifica, ma si deve presumere che stiamo parlando di un individuo maggiorenne e quando parliamo d'individualismo si possono avere diversi modi d'intendere, tra cui: a) l'individualismo universale; b) l'individuo ha dei diritti inalienabili; c) l'individualismo atomistico e meccanicistico; d) l'individualismo meritocratico; f) l'individualismo in

---

[573] Ivi, p. 478.
[574] Ivi, p. 479.
[575] BODIN J., *Les six livres de la République*, *Un abrégé du texte De l'édition de Paris de 1583*, a cura di MARIET G., Librairie générale française, Paris, 1993, p. 57 ; BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, p. 25, 27, 159.
[576] BODIN J., *Les six livres de la République*, *Un abrégé du texte De l'édition de Paris de 1583*, a cura di MARIET G., Librairie générale française, Paris, 1993, p. 65; BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, p.172.
[577] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET,, Torino, 1964, vol. I, p. 265.
[578] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 329.
[579] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, p. 147.

contrapposizione al patriarcato; g) l'individualismo non altruistico. Per quanto riguarda la prima nozione, con l'individualismo intendiamo che ciascun individuo ha una sua identità e una sua volontà, che sono distinte e autonome dall'identità e dalla volontà di ciascun altro individuo. Questo tipo d'individualismo lo possiamo chiamare individualismo formalmente egalitario e universale, il che significa che non c'è una gerarchia naturale, però la gerarchia e l'obbligazione traggono la loro origine dal consenso dell'individuo[580]. Per quanto riguarda invece i diritti inalienabili dell'individuo, qualcuno ha sostenuto che nel pensiero di Hobbes la sicurezza e la pace possono essere considerati come diritti inalienabili[581]. Anche Strauss ha affermato che Hobbes considera l'autoconservazione come un diritto inalienabile dell'individuo[582], da cui derivano tutti i doveri. E' vero che nel sistema politico Hobbes l'obbiettivo principale è preservare la vita naturale dell'individuo, però nello stesso tempo uno deve ricordarsi delle prerogative che egli attribuisce al potere sovrano. Per comprendere invece l'individualismo atomistico e meccanicistico[583] dobbiamo tenere presente, da una parte l'individuo come la parte piccola della società e d'altra parte la materia, il movimento e lo spazio: la materia significa che l'individuo è un'unità materiale che non ha delle idee innate, ma è condizionato dalle pressioni che egli riceve, dagli oggetti esteriori, tramite i sensi; il movimento significa che l'individuo è continuamente in movimento, per cui nel caso in cui non ci fosse un fine, i suoi movimenti sarebbero semplicemente condizionati dai sensi; lo spazio invece significa che il corpo dell'individuo si muove dentro uno spazio in cui si muovono altri individui, per questo motivo egli potrebbe entrare in conflitto, con altri individui in movimento.

Passiamo a esaminare l'individualismo meritocratico, e per farlo lo connettiamo con la libertà, la competizione e il lavoro (impegno, sforzo). In alcuni passaggi Hobbes collega la libertà con il silenzio delle leggi, nello stato di natura invece egli definisce la libertà come *external impediments of motion*[584] *(assenza di impedimenti esterni di movimento)*, però qui ci riferiamo ad una nozione della libertà intesa come la distinzione o, a volte, il dissenso, di uno o più individui, con la consuetudine[585] o con l'opinione della maggioranza[586] del presente; ne

---

[580]PATEMAN C., *The Problem of Political Obligation*: *A Critique of Liberal Theory*, University of California Press, Los Angeles, 1985, p. 13.
[581]CHIODI G. M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia di Tommaso Hobbes,* Giuffrè, Milano, 1970, p. 136.
[582]STRAUSS L., *Natural Right and History*, The University Of Chicago Press, Chicago & London, 1965, p. 181.
[583]FITE W., *Individualism*, *Four Lectures on the Significance of Consciousness for Social Relations*, Longmans, Green, and CO., New York, 1911, p. 8 ss.
[584]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 196.
[585]MILL J. S., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, introdotto da LINDSAY A. D., J. M. Dent & Sons LTD, London, 1954, pp. 127-128.
[586]DALBERG-ACTON J. E. E., *The History of Freedom and Other Essays*, a cura di FIGGIS J. N., LAURENCE R. V., Macmillan and Co., Limited, London, 1907, p. 3.

consegue che questo tipo di individualismo lo possiamo chiamare come individualismo meritocratico oppure concorrenziale. In primo luogo, come ci fa capire il termine concorrenziale, se una determinata attività è monopolizzata, poiché la libertà è sotto il comando del monopolizzatore, l'individualismo meritocratico o concorrenziale non ha libertà di esprimersi, tranne dietro l'approvazione e nella misura in cui chi è il detentore del monopolio di quell'attività, lo tolleri. In secondo luogo, l'individualismo meritocratico si può manifestare in ogni attività umana, però per una questione di comodità possiamo distinguere quattro campi in cui esso si manifesta: il campo strettamente militare; il campo politico (civile); il campo economico; il campo intellettuale. L'individualismo militare lo possiamo identificare con quelle situazioni politiche in cui manca un potere sovrano che abbia il monopolio dell'esercizio della forza, cioè i sistemi simili al sistema feudale o patriarcale, oppure una guerra civile; l'individualismo politico civile, con quelle realtà in cui è ammessa la concorrenza politica fra partiti politici; l'individualismo economico, con quelle realtà in cui è ammessa la concorrenza economica e infine l'individualismo intellettuale quando è ammessa la libertà d'espressione, la propaganda religiosa, ecc, privata e pubblica. In quarto luogo, l'individualismo meritocratico militare (l'assenza di un potere che abbia il monopolio dell'esercizio della forza legittima), è relativamente in contrasto con gli altri individualismi, perché l'ordine pubblico è relativamente (cioè a condizione che, l'eliminazione della concorrenza militare privata, con la monopolizzazione del potere militare, non venga utilizzata per eliminare anche gli altri individualismi) connesso con il progresso negli altri campi.

Dopo quest'analisi uno si potrebbe domandare, qual è la posizione di Hobbes sui diversi individualismi meritocratici? Nel ragionamento di Hobbes, dopo l'istituzione del potere sovrano, l'individualismo militare e quello politico (civile) scompaiono, perché con l'istituzione di un potere comune, sul piano interno, l'esercizio della forza viene monopolizzato e dopo l'istituzione del potere sovrano, non c'è nessun meccanismo di influenza dal basso verso l'alto, ma sempre dall'alto verso il basso. In altre parole, nella teoria politica di Hobbes, dopo l'istituzione del potere comune, non c'è competitività politica, perché spetta soltanto al potere sovrano (che è un potere assoluto ed ereditario) decidere sulle questioni pubbliche, senza coinvolgere i sudditi. Inoltre, le opinioni private, sul bene e sul male, quando vengono rese pubbliche, vengono considerate delle opinioni sediziose[587]. Per quanto riguarda invece l'individualismo intellettuale, salvo quanto abbiamo detto prima, Hobbes gli riconosce una sua autonomia nella misura in cui il sovrano lo consideri non in contrasto con la tranquillità pubblica; anche per quanto riguarda

[587] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 310-311.

l'individualismo economico egli gli riconosce una sua autonomia nella sfera privata, però come abbiamo detto in precedenza, secondo Hobbes il diritto di proprietà non può essere invocato nei confronti del potere sovrano, perché soltanto la vita è un diritto naturale.

Un altro modo per comprendere l'individualismo è confrontarlo con il patriarcato e per farlo diciamo qualche parola sul potere paterno in Bodin. Nelle società patriarcali, come Bodin ci ricorda, il padre di famiglia aveva l'autorità di comandare sugli altri membri della famiglia. Inoltre, come abbiamo accennato in precedenza, Bodin vede la famiglia come l'elemento fondamentale per l'istituzione dello stato, vale a dire egli vede la creazione dello stato come l'unione di più famiglie sotto un potere sovrano, di conseguenza anche dopo l'istituzione del potere sovrano, secondo Bodin la famiglia può avere qualche regola particolare[588]. Anzi, Bodin aggiunge, poiché durante i secoli il potere paterno ha perso il vigore che aveva avuto nell'antichità come ad esempio presso i romani antichi [589], egli si auspica che i principi sovrani approvino delle leggi attraverso le quali essi ridiano al padre di famiglia il potere che aveva avuto nei tempi passati[590]. In altre parole, Bodin sostiene che la famiglia è un'istituzione naturale[591] e nello sesso tempo egli vede una continuazione del potere del padre di famiglia su alcune questioni, dentro la famiglia, anche dopo l'istituzione di un potere sovrano.

Abbiamo già accennato in precedenza ma riprendiamo la questione per dire qualche parola in più. Anche nell'Inghilterra del XVII secolo, diversi erano gli intellettuali filomonarchici i quali sostenevano che la famiglia fosse un'istituzione naturale e che il Re dovesse essere considerato come il "padre" d'Inghilterra. Tra questi possiamo ricordare Robert Filmer (1588-1653), William Goodwin (1555/6–1620)[592], Roger Maynwaring (1590–1653)[593], John Buckeridge (1562-1631)[594]. Tuttavia, questi autori non volevano soltanto affermare che la famiglia fosse un'istituzione naturale, ma volevano arrivare a concludere anche che il potere politico fosse un potere naturale; come abbiamo visto, per Bodin invece il potere politico era stato istituito per volontà dei padri di famiglia. Secondo Hobbes invece, in modo particolare nel *Leviatano*, sia la famiglia che il potere politico sono delle istituzioni artificiali: la famiglia è un

---

[588]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, p. 181.
[589]Ivi, pp. 210-211.
[590]Ivi, p. 221.
[591]KING P., *The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, George Allen & Unwin LTD, London, 1974, p. 184.
[592]MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 40.
[593]Ivi, p. 61.
[594]BUCKERIDGE I., *A Sermon Preached Before His Maiestie at Whitehall*, London, 1618, p. 7, citato in FILMER R., *Patriarcha and Other Writings*, a cura di SOMMERVILLE J. P., Cambridge University Press, 2000, p. XVIII.

contratto fra il padre e il figlio[595] e il potere politico è un atto degli individui, cioè un contratto fra i sudditi che istituiscono un potere comune, però l'autorità politica non è parte del contratto, perché il contratto istitutivo non è fra i sudditi (cittadini) e il sovrano ma soltanto fra i sudditi. Per quanto riguarda invece, il rapporto fra i padri e i figli, dopo l'istituzione del potere sovrano, Hobbes non ne parla salvo qualche passaggio come quello in cui invita il sovrano a insegnare ai figli a onorare i loro padri[596]. Inoltre, sappiamo che Hobbes non riconosce nessuna divisione di poteri o l'esistenza di due o più autorità parallele, perché ad esempio parlando del rapporto fra il potere temporale e quello ecclesiastico egli afferma che è impossibile per una persona obbedire a due padroni (*two masters*)[597], vale a dire, dopo l'istituzione del potere comune (sovrano), nel ragionamento di Hobbes c'è un'unica autorità che è il potere sovrano. Per questi motivi, il contratto originale degli individui, è stato visto anche come un rovesciamento del potere del padre[598] che vigeva nel sistema patriarcale, vale a dire attraverso l'istituzione del potere sovrano, i figli hanno sostituito il potere patriarcale con il potere civile[599].

Vediamo adesso l'individualismo egoistico (non altruistico). Sappiamo che Hobbes parte da una premessa secondo la quale l'uomo non è altruista e per questo motivo molti analisti di Hobbes criticano questa tesi sostenendo che non è vero che l'uomo metta sempre al primo piano il proprio interesse, perché uno può fare molti esempi in cui l'uomo si dimostra generoso, di conseguenza uno potrebbe domandarsi come si può sostenere che l'uomo non sia altruista? E' vero che Hobbes è un autore che molte questioni, incluso l'egoismo, le presenta in modo estremo, però dire che in alcuni casi l'uomo è altruista, a nostro avviso, non significa nemmeno che lo sia, in modo disinteressato, nella maggior parte dei casi. In altre parole, l'obbiettivo principale di Hobbes è mettere in evidenza che, in generale, l'individuo non mette in primo piano l'interesse altrui ma il proprio interesse. La premessa utilitaristica però, a nostro avvisto, non implica necessariamente l'indisponibilità (e non solo per il riconoscimento della vita come bene fondamentale, possibilità che Hobbes ammette) a contrattare e a trovare un punto d'incontro con gli altri.

Passando all'esame del termine egoismo, questo termine lo possiamo definire come un atteggiamento dell'individuo a preferire non il bene degli altri ma il proprio bene; nello stesso tempo, secondo la teoria dell'egoismo, quando l'individuo collabora con gli altri, non lo fa per

---

[595]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 186.
[596]Ivi, p. 329.
[597]Ivi, p. 562.
[598]PATEMAN C., *The Sexual Contract*, Polity press, Cambridge, 1988, p. 221.
[599]Ivi, p.2 ss.

senso di generosità, ma perché in cambio si aspetta anche un proprio beneficio[600]. In altre parole, le caratteristiche principali dell'individualismo non altruistico sono due: la preferenza del proprio bene e la reciprocità. Analizzando le tre opere di Hobbes (*Elementi, De Cive, Leviatano*), in tutte e tre Hobbes afferma che l'individuo considera come bene ciò che per lui è piacevole, però è utile (oppure si deve) ammettere che la vita è un bene. Inoltre, facendo un confronto fra il *De Cive* e il *Leviatano*, per quanto la riguarda la collaborazione dell'individuo con gli altri, possiamo notare che nel *De Cive* Hobbes sostiene che quando gli uomini entrano in contatto fra loro, lo fanno per la propria gloria o per il proprio profitto[601], nel *Leviatano* invece questo passaggio non viene riproposto ma abbiamo un giudizio ancor più negativo, perché vi si sostiene che gli uomini non sentono piacere ma fastidio, a stare insieme, in assenza di un potere comune[602]. Per quanto riguarda la reciprocità, i due punti più importanti nel pensiero di Hobbes sono: a) la rinuncia reciproca del diritto su tutto, nel momento d'uscita dallo stato di natura[603]; b) il riconoscimento reciproco di un'autorità comune che abbia il potere di garantire la coesistenza pacifica; tuttavia, nel pensiero di Hobbes non c'è un rapporto di reciprocità fra gli comunità degli individui e il potere comune.

Infine, come ultimo aspetto dello stato di natura in Hobbes, esaminiamo la natura antisociale dell'uomo. Questo problema, in parte, l'abbiamo affrontato quando abbiamo parlato dell'egoismo, però adesso facciamo un confronto sintetico con altri filosofi e cerchiamo di analizzare, in relazione alla natura antisociale degli uomini, le seguenti nozioni: paura reciproca, grandi società, necessità dell'esistenza di un'autorità. La teoria di Hobbes secondo cui l'uomo per natura non è socievole ha come obbiettivo la confutazione di un'altra teoria, di lunghe origini, secondo la quale l'uomo è un essere socievole per natura. Come abbiamo visto in precedenza, questa teoria si rifà ad Aristotele secondo il quale l'uomo è socievole per natura perché non è autosufficiente, per questo motivo, più villaggi (secondo Aristotele, il villaggio è una colonia di famiglie) si riuniscono per formare una comunità autosufficiente. Tra gli altri, anche san Tommaso d'Aquino riprende la teoria di Aristotele sulla natura socievole dell'uomo e sulla non autosufficienza, però analizzando l'insufficienza egli parla anche di una sorta di divisione di lavoro in cui uno si dedica ad una mansione e qualcun altro a un'altra attività[604];

---

[600]CRAIG E. (a cura di), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-New York, 2005, pp. 214-216; ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971, voce *egoismo*, p. 281.
[601]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 3.
[602]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 112.
[603]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 75;*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 17.
[604]SPIRITO U. (diretta da), *Storia antologica dei problemi filosofici. Politica,* a cura di VALENTINI F., Firenze, Sansoni, vol. I, 1969, p. 317.

tuttavia, quando san Tommaso parla del governo, egli pone come primo fine dell'autorità politica il mantenimento della pace[605]. Inoltre, anche Grozio nell'opera *Del diritto della guerra e della pace* (1625), proprio per contrastare l'opinione di coloro che sostenevano che l'individuo è inclinato a cercare il proprio vantaggio personale, afferma che nell'uomo c'è il desiderio naturale di vivere in società[606], per questo motivo, è stato sostenuto che l'obbiettivo concreto di Hobbes era attaccare anche il ragionamento di Grozio[607] sulla natura umana. Di conseguenza rifiutata, da parte di Hobbes, la teoria secondo la quale l'uomo è un essere socievole per natura, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista economico e ideologico, non rimaneva che analizzare la nascita della comunità politica sotto il profilo del conflitto e della sicurezza.

Prima di Hobbes anche altri filosofi della politica hanno parlato della questione della sicurezza e della violenza ma, per quanto ne sappiamo, non con la stessa profondità. Tra queste opere ricordiamo il *Principe* di Machiavelli e, come abbiamo accennato in precedenza, qualche tracia si trova anche nel pensiero di Bodin. Inoltre, molto tempo prima di loro, Marsilio da Padova nella sua opera *Il Difensore della Pac*e (1324), analizzando la questione nel conflitto fra il Papa e l'Imperatore, aveva contrastato le pretese del papato sulla pienezza del potere, vale a dire la teoria secondo la quale il Papa aveva giurisdizione coercitiva universale[608], sostenendo invece che spettava soltanto alle autorità secolari il mantenimento della pace e il potere coercitivo, anche nei confronti delle autorità religiose, nelle questioni umane[609].

Riprendendo con Hobbes, le società politiche secondo lui non sono naturali ma artificiali, perché sono istituite dai patti stabiliti fra gli uomini (individui)[610]. In altre parole, secondo Hobbes gli uomini non sono socievoli per natura, perché se lo fossero sarebbe sufficiente avere delle regole per mantenere insieme una società, però nella realtà questo non è sufficiente, perché è indispensabile avere anche un'autorità che garantisca il rispetto di queste regole. Come abbiamo visto in precedenza, in un passo del *De Cive* Hobbes parla di *grandi società;* di conseguenza, dobbiamo tenere presente che l'attenzione principale di Hobbes è rivolta verso l'analisi delle grandi società. In secondo luogo, secondo Hobbes se gli uomini fossero socievoli per natura, ci dovrebbe essere, fra loro, un amore indiscriminato verso qualsiasi altro essere umano[611] e non invece come avviene nella realtà in cui gli uomini si relazionano con quelli che

---

[605] Ivi, p. 319.
[606] GROTIUS H., *The Rights of War and Peace*, a cura di TUCK R., Liberty Fund, Indianapolis, 2005, vol. I, p. 79 ss.
[607] HOBBES TH., *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, a cura di BOBBIO N., Torino, UTET, 1948, p. 72, n.2.
[608] MARSILIO da P., *Il difensore della pace*, a cura di VASOLI C., Torino, UTET, 1960, p. 243 ss.
[609] Ivi, p. 340 ss.
[610] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 157.
[611] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 3.

hanno qualche interesse reciproco. Inoltre, secondo Hobbes non solo non c'è per natura un amore indifferenziato fra gli uomini, ma la condizione in cui verrebbero a trovarsi gli uomini, senza un potere comune, sarebbe una condizione di conflitto e di paura reciproca. Per questi motivi, possiamo dire che secondo Hobbes, ribaltando quanto aveva sostenuto Aristotele, la comunità politica non nasce dalla necessità d'autosufficienza, ma dalla necessità di sicurezza, che si realizza con l'intuizione di un potere comune, cioè di un potere che ha il monopolio dell'esercizio della forza.

Con l'introduzione della nozione di sicurezza Hobbes introduce una nozione nuova e necessaria, però non si può dire che con la sicurezza egli elimina l'autosufficienza, perché la divisione del lavoro crea comunque un'interdipendenza e necessità di collaborazione fra gli uomini[612], anche se dal punto dal punto di vista utilitaristico[613], la collaborazione è motivata non dall'interesse comune ma dall'interesse reciproco. Detto diversamente, sul rapporto fra la sicurezza e l'autosufficienza, riferendoci a un passaggio del *Trattato toelogico-politico* di Spinoza, la società è utile non solo per la sicurezza ma anche per altri motivi, perché nessuno potrebbe da solo *arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire e compiere moltissime altre cose necessarie per vivere*[614].

Oltre alla questione della divisione del lavoro, c'è un'altra questione messa in evidenza da Rousseau secondo il quale negli uomini c'è un sentimento naturale di pietà e compassione quando uno vede un altro essere umano che soffre[615]. D'altra parte, anche negli scritti di Hobbes ci sono delle eccezioni al principio della reciprocità (strettamente inteso) quando, ad esempio egli parla di alcune questioni sociali a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, e quando parla della gratitudine, del perdono, della vendetta, della carità pubblica, per chi non può oggettivamente mantenersi con il proprio lavoro, del perdono del sovrano nei confronti del suddito, ossia per essere più precisi: a) la gratitudine è l'essere riconoscenti nei confronti di chi abbiamo ottenuto un beneficio, per mera grazia[616], come si può notare qui Hobbes parla di mera grazia; b) sul perdono Hobbes invita gli uomini a perdonare l'altro per un'offesa del passato,

---

[612]SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, LibertyClassics, 1981, vol. I, p. 30.
[613]HOBBES TH., *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, a cura di BOBBIO N., Torino, UTET, 1948, p. 73, nota 3.
[614]SPINOZA B. de, *Trattato toelogico-politico*, introduzione, traduzione e note di DINI A., RCS Quotidiani, Milano, 2009, pp. 518-519.
[615]MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. I, p. 258 ss.
[616]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 138.

quando chi ci ha offeso si pente e chiede perdono[617]; c) sulla vendetta Hobbes invita gli uomini a non pensare al male passato ma al bene futuro, il che significa che la punizione deve mirare alla correzione di chi ha offeso e alla deterrenza degli altri[618]; d) per quanto riguarda il perdono del sovrano nei confronti dei sudditi, Hobbes afferma che quando la trasgressione di una legge positiva da parte di un suddito non riguarda anche i privati ma è un'offesa soltanto nei confronti del potere comune, il sovrano, se vuole, può anche perdonare il suo trasgressore[619].

2.5 LE LEGGI DI NATURA

Le interpretazioni sul significato delle leggi di natura nel pensiero di Hobbes, sono molto varie e in seguito vedremmo alcune di esse, però poiché le leggi di natura sono correlate al rapporto fra il giusnaturalismo e il positivismo, prima cerchiamo di accennare alla distinzione fra queste due correnti di pensiero.

In un suo scritto, Fassò sintetizza il diritto naturale, come una legge non scritta che deriva da tre fonti: a) dalla divinità, b) all'istinto naturale presente in tutti gli uomini; c) dalla ragione[620]. Naturalmente, dobbiamo tenere presente che l'influenza di questi tre elementi: la divinità, l'istinto e la ragione varia nel tempo, perché nei tempi antichi, in generale, il riferimento alla divinità è molto maggiore[621], nei tempi moderni invece, a partire da Grozio[622] e Hobbes, il riferimento alla ragione e all'istinto è diventato sempre maggiore. In uno studio di Bobbio invece, le caratteristiche del diritto naturale vengono sintetizzate nel modo seguente: 1)

---

[617]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 85; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p.37; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 139.
[618]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 86; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp.37-38; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 140.
[619]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 332.
[620]FASSÒ G., *Il diritto naturale*, Eri edizioni, Torino, 1964, p. 17.
[621]ROMMEN H. A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, p. 3 ss.
[622]FASSÒ G., *Il diritto naturale*, Eri edizioni, Torino, 1964, p. 45; ROMMEN H. A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, pp. 62-63.

l'universalità cioè la regola vale dappertutto; 2) l'immutabilità cioè la regola non muta nel tempo, però come Bobbio stesso ci ricorda secondo Aristotele anche il diritto naturale potrebbe mutare nel tempo[623]; 3) la sua fonte è nella natura; 4) il criterio della sua conoscenza è nella ragione; 5) il suo l'oggetto è regolare i comportamenti che sono di per se stessi buoni o cattivi; 6) il criterio di valutazione dell'azione, vale a dire il diritto naturale mira a stabilire ciò che è buono. D'altra parte invece, riprendendo sempre una sintesi di Bobbio, le caratteristiche del positivismo giuridico sono: 1) la particolarità cioè la regola non vale dappertutto, ma solo in un determinato territorio; 2) la mutevolezza, la regola non è immutabile perché può cambiare nel tempo; 3) la fonte della legge non è la natura ma l'autorità; 4) il criterio della sua conoscenza, è la dichiarazione della volontà, di chi può produrre le regole, attraverso la loro promulgazione; 5) l'oggetto del positivismo è eticamente neutrale[624], perché non si domanda se determinati comportamenti sono buoni di per se stessi, ma si limita a regolare i comportamenti degli uomini e a verificare se quei comportamenti sono oppure no conformi al diritto positivo; 6) il criterio della valutazione dell'azione è l'utile, cioè ha un fine pratico[625].

Dopo questa sintesi sulla distinzione fra il giusnaturalismo e il positivismo, vediamo adesso alcuni critici, partendo da Bobbio, su come hanno interpretato le leggi di natura negli scritti di Hobbes. L'analisi di Bobbio sulle leggi di natura negli scritti di Hobbes può essere compresa esaminando i seguenti punti: a) la giustizia formale; b) la monopolizzazione statale del diritto; c) la definizione delle leggi naturali; d) il rapporto fra la legge naturale e la legge civile.

Per quanto riguarda la giustizia formale dobbiamo ricordare che Hobbes definisce l'ingiustizia come la violazione di un patto[626], per questo motivo nello stato di natura, dove non c'è nessun patto fra gli uomini, secondo Hobbes non si può parlare di giustizia o ingiustizia, però al momento dell'istituzione del potere sovrano, l'individuo ha pattuito con gli altri individui di riconoscere come obbligatori i comandi del potere sovrano. Inoltre, il sovrano non è parte dal patto istituivo, ne consegue che il suddito non può disobbedire a un comando del sovrano, ma deve obbedire a prescindere dal suo contenuto[627]. Tuttavia, Bobbio ammette che c'è un caso in cui, secondo Hobbes, l'individuo non è obbligato a obbedire al sovrano, quando quest'ultimo

---

[623]ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 132.
[624]BOBBIO N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965, p. 106.
[625]BOBBIO N., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 11.
[626]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p.82; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp.31-32; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 131.
[627]BOBBIO N., *Thomas Hobbes,* Einaudi, Torino, 2004, p. 112-113.

mette in pericolo la vita del suddito[628], perché nel sistema hobbesiano la vita è il bene primario. D'altra parte però, Bobbio aggiunge che nel ragionamento di Hobbes il diritto di resistenza da parte del suddito, contro il potere sovrano, per la difesa della propria vita, non nega al sovrano il diritto di punire il suddito, anche con la pena di morte. Sulla questione della pena capitale, Bobbio ricorda quanto aveva scritto Beccaria, il quale poiché considerava la pena di morte non come un diritto del sovrano ma come *una guerra della nazione con un cittadino*, si era domandato com'era possibile che con l'istituzione del potere sovrano gli uomini abbiano voluto sacrificare *quello del massimo tra tutti i beni, la vita*? In altre parole, quando Hobbes parla dei diversi tipi di punizione in cui è prevista anche la punizione capitale[629], non si può effettivamente parlare di un diritto inalienabile alla vita, anche se come abbiamo detto formalmente Hobbes ammette il diritto di resistenza per la difesa della propria vita.

Quanto afferma Bobbio è condivisibile, però dobbiamo aggiungere che quando Hobbes parla della libertà di disobbedire ci sembra che la nozione sia più ampia della pena di morte, perché riguarda anche ogni comando che priva il suddito *from the use of food, air, medicine, or any other thing, without which he cannot live*[630] (*dall'uso del cibo, dell'aria, delle medicine o di qualsiasi altra cosa senza la quale egli non può vivere*). Inoltre, tra le altre cose, possiamo ricordare che per quanto riguarda la guerra, Hobbes afferma che chi non si è volontariamente arruolato come soldato, può rifiutarsi di andare a combattere, slavo quando si tratta di una guerra che ha come obiettivo la difesa del potere comune da un attacco esterno.

Passiamo adesso alla seconda questione, quella che riguarda la monopolizzazione statale del diritto. Con questo Bobbio intende l'operazione con la quale Hobbes ha eliminato ogni fonte giuridica che non sia la legge positiva o la volontà del sovrano[631], vale a dire, vengono escluse come fonte giuridica: a) le consuetudini, b) la *common law*, c) l'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica, d) l'ordinamento della comunità internazionale. Per quanto riguarda le consuetudini e la *common law* Hobbes afferma che la consuetudine (*custom*), di per sé, non diventa una legge[632], né può diventarlo per decisione di un giudice, perché una consuetudine può essere abolita oppure diventare legge soltanto per volontà del sovrano stesso[633]. Inoltre, Hobbes sostiene che il giudice è un agente del sovrano, di conseguenza quando egli deve applicare la

---

[628] Ivi, p. 137.
[629] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 301.
[630] Ivi, p. 204.
[631] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 114.
[632] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 190.
[633] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 253.

legge positiva deve interpretarla secondo la volontà del sovrano[634] e quando la legge civile non disciplina una determinata questione, se non si tratta di una questione penale, il giudice deve rifarsi non ai precedenti ma alla legge naturale, perché Hobbes rifiuta il principio dello *stare decisis*, cioè secondo lui, un giudice non è vincolato ad attenersi a una decisione giudiziaria precedente, sua, o di altri giudici[635]. Infine, sull'ordinamento della Chiesa cattolica, Hobbes rifiuta una situazione in cui, dentro lo stesso territorio, da una parte ci sia un'autorità civile che comanda attraverso le leggi civili e d'altra parte ci sia un'autorità ecclesiastica che comanda attraverso i canoni[636].

Dopo la questione della monopolizzazione del diritto vediamo la definizione delle leggi di natura. Secondo l'interpretazione di Bobbio, per comprendere il significato delle leggi di natura, nel pensiero di Hobbes, dobbiamo partire dalla definizione del termine ragione, perché per quanto riguarda la definizione della legge di natura data da Hobbes, che viene definita *un dettame della retta ragione*, essa non è diversa dalle definizioni tradizionali. D'altra parte, possiamo notare che anche Grozio definisce il diritto di natura come *la regola e il dettame della retta ragione*[637], però Hobbes fa una distinzione fra il diritto naturale (la libertà di fare o non fare) e la legge di natura (ciò che ci vincola di fare o non fare)[638]. L'analisi di Bobbio parte dalla premessa che per Hobbes la ragione non ha un significato sostanziale, ma è semplicemente un'operazione di calcolo per un fine utilitaristico che è la pace[639]. In altre parole, secondo Bobbio è proprio la definizione di Hobbes della parola ragione che ci aiuta a comprendere la differenza fra le concezioni tradizionali della legge di natura e la concezione della legge di natura nel pensiero di Hobbes: nel pensiero della filosofia tradizionale la legge di natura veniva intesa come un ragionamento che ci indica ciò che è buono o cattivo in se stesso, nel pensiero di Hobbes invece c'è un ragionamento pragmatico, perché la legge di natura viene adoperata per raggiungere un fine pratico, cioè per ottenere la pace e conservare la vita. Secondo l'interpretazione di Bobbio, questo fine viene ricavato da Hobbes studiando la natura umana che è dominata dall'istinto dell'autoconservazione ed è non solo un fine pratico ma anche un fine supremo, nel senso che tutte le altre leggi di natura derivano e mirano a portare a compimento la prescrizione dalla legge fondamentale di natura, la quale ci detta di cercare la pace[640].

---

[634] CAMPBELL E., *Thomas Hobbes and the Common Law*, in "Tasmanian University Law Review", 1958, vol. I, p. 38.
[635] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 266.
[636] Ivi, p. 316.
[637] GROTIUS H., *The Rights of War and Peace*, a cura di TUCK R., Liberty Fund, Indianapolis, 2005, vol. I, p. 150.
[638] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 116-117.
[639] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 115-116.
[640] Ivi, p. 117.

Rimanendo nel confronto fra il giusnaturalismo etico-religioso e il giusnaturalismo utilitaristico di Hobbes, Bobbio nota che per i sostenitori della corrente etico-religiosa la legge naturale esprime dei *valori morali assoluti*[641], vale a dire l'obbligazione in coscienza, che deriva legge di natura, non è condizionata ma categorica[642] e nello stesso tempo è un obbligo più forte dell'obbligo esteriore. Tutto questo ragionamento, secondo Bobbio, negli scritti di Hobbes viene rovesciato perché la legge naturale, che anche per Hobbes obbliga solo in coscienza, vi esprime un valore teleologico (per un fine) e ipotetico. In altre parole, l'obbligo che deriva dalla legge di natura per Hobbes non è un obbligo incondizionato[643] ma ipotetico e intenzionale[644], perché il nostro comportamento è strettamente connesso con il comportamento dell'altro individuo; di conseguenza, per Hobbes, l'obbligo che invece ha un valore incondizionato, non nella propria coscienza ma sul piano esterno, è l'obbligo che deriva dalle leggi positive del sovrano. L'obbligo di obbedire incondizionatamente alle leggi del sovrano deriva dalla legge di natura la quale detta all'individuo di rispettare i patti (*pacta sunt servanda*)[645], vale a dire con l'istituzione del potere sovrano, l'individuo ha pattuito con gli altri individui di obbedire ai comandi del sovrano e di riconoscerlo come garante della coesistenza pacifica.

In questo modo veniamo all'ultimo punto dell'interpretazione di Bobbio che riguarda il rapporto fra la legge di natura e la legge positiva. Secondo Bobbio, la collocazione di Hobbes rimane problematica perché da una parte egli ha fondato il potere comune (lo Stato) sulla legge di natura[646] che ci detta di cercare la pace e per questo aspetto sembra collocarsi fra i giusnaturalisti; d'altra parte però, una delle leggi di natura, cioè la legge *pacta sunt servanda (i patti vanno mantenuti)*, ci indica che l'unico modo per ottenere la pace è obbedire ai comandi del potere sovrano. In più, oltre alla legge di natura che ci detta di cercare la pace rinunciando al diritto assoluto che abbiamo nello stato di natura e alla legge di natura che ci detta il rispetto dei patti, Bobbio nota che nel pensiero di Hobbes, ci sono delle leggi di natura come la gratitudine, l'imparzialità, la moderazione ecc.[647], che non sono direttamente connesse con l'istituzione del potere sovrano, perché per istituire il potere comune è sufficiente che l'individuo rinunci al diritto su tutte le cose e nello stesso tempo rispetti i patti.

---

[641] Ivi, p. 122.
[642] ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971, voce *categorico*, p. 117.
[643] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 123.
[644] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 145.
[645] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 142.
[646] Ivi, p. 119.
[647] Ivi, p. 121.

Come abbiamo detto prima, la questione delle leggi di natura che non riguardano l'istituzione dello Stato, viene affrontata da Bobbio ricordandoci che le leggi di natura nel sistema hobbesiano non obbligano sul piano esterno ma solo in coscienza. Per quanto riguarda invece il rapporto fra il pensiero di Hobbes e il giusnaturalismo, Bobbio lo analizza: a) cercando di capire perché Hobbes utilizza la legge di natura per fondare un potere politico assoluto; b) facendo una distinzione fra il giusnaturalismo medievale e quello moderno; c) facendo una distinzione fra tre tipi diversi di giusnaturalismo che li vedremmo in seguito.

Secondo Bobbio, Hobbes utilizza il contratto e la legge di natura per contrastare le tesi dei liberali, dei radicali e degli anarchici[648], i quali utilizzavano il contratto e la legge di natura per argomentare che il potere politico fosse revocabile e la resistenza fosse legittima, qualora l'autorità politica avesse violato le leggi di natura. Per quanto riguarda invece il confronto fra il giusnaturalismo medievale e il giusnaturalismo moderno, Bobbio mette in evidenza quattro elementi[649]: a) il giusnaturalismo medievale è un razionalismo moderato che si rifà a dei principi molto generali e riconosce lo sviluppo storico, il giusnaturalismo moderno invece, non prende in considerazione lo sviluppo storico, perché è un razionalismo strettamente deduttivo e astratto; b) il giusnaturalismo medievale ha una visione comunitaria della società, il giusnaturalismo moderno invece parte ha una visione atomistica ed egoistica; c) il giusnaturalismo medievale si rifà a un ordine trascendente posto e governato da Dio[650], il giusnaturalismo moderno è immanente[651] perché parte dalle condizioni di fatto; d) riprendendo quanto aveva affermato Strauss, il giusnaturalismo medievale parte dagli obblighi, il giusnaturalismo moderno parte dai diritti.

Come si può notare, gli elementi che abbiamo elencato prima, cioè il razionalismo deduttivo, la concezione atomistica, la comunità politica non è naturale ma artificiale, il diritto su tutto nello stato di natura, si trovano nel pensiero di Hobbes; tuttavia, per affrontare meglio la questione esaminiamo i tre tipi di giusnaturalismo[652] proposti da Bobbio: a) il diritto naturale riguarda l'individuazione di principi generali, il diritto positivo invece riguarda la loro applicazione concreta; b) il diritto naturale stabilisce il contenuto della norma giuridica, il diritto positivo invece garantisce la sua efficacia, rendendola obbligatoria sul piano esterno; c) la validità dell'ordinamento giuridico positivo, nel suo insieme, è fondata sul diritto naturale.

---

[648] Ivi, p. 120.
[649] Ivi, pp. 148-152.
[650] ROMMEN H. A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, p. 40.
[651] ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971, voce *immanenza*, pp. 466-467.
[652] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 154.

Secondo Bobbio, Hobbes appartiene alla corrente del giusnaturalismo di terzo tipo[653], perché egli fonda il potere sovrano sulla legge di natura *pacta sunt servanda*. In altre parole, secondo Bobbio per un positivista puro la norma fondamentale, a cui si rifà tutto l'ordinamento giuridico, non viene considerata come una norma assolutamente valida ma semplicemente come una norma ipotetica[654]; tuttavia, sempre secondo l'interpretazione di Bobbio, poiché Hobbes vuole fondare il potere politico su basi solide[655], egli lo fonda sulla legge di natura, perché com'è stato notato, il positivismo si fonda sullo scetticismo[656]. Inoltre, come abbiamo detto prima, un altro motivo per cui Hobbes utilizza la legge di natura, è perché vuole contrastare quelle teorie che si rifacevano alla legge di natura per sostenere che il potere politico è limitato.

Oltre all'utilizzo della legge di natura per fondare il potere politico, secondo Bobbio, c'è un altro elemento che distingue il pensiero di Hobbes dal positivismo e riguarda le lacune dell'ordinamento giuridico. Per un positivista puro la questione delle lacune giuridiche viene risolta ricorrendo all'analogia, ai principi generali del diritto vigente, vale a dire applicando l'ordinamento giuridico vigente[657], per Hobbes invece quando il giudice si trova davanti a una lacuna giuridica, egli deve trovare la soluzione, per il caso concreto, ricorrendo alla legge di natura[658]. Secondo l'interpretazione di Bobbio, fondare il potere politico sulla legge di natura significa che, così come i sudditi, anche il sovrano è tenuto a rispettare le leggi di natura, però si tratta di un obbligo in coscienza che non legittima la disobbedienza del suddito[659], anche quando quest'ultimo ritenga che il sovrano stia violando la legge di natura, salvo quando il suddito si trova di fronte al pericolo della morte. Inoltre, Bobbio ci ricorda che negli scritti di Hobbes ci sono dei passaggi in cui si vuole argomentare che una volta che il potere sovrano è stato istituito spetta alla legge civile determinare che cosa la legge di natura proibisce[660], cioè spetta alla legge positiva decidere che cos'è lecito e che cos'è illecito[661], e nel caso delle lacune, come abbiamo

---

[653]Ivi, p. 155.
[654]KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, saggio introduttivo e traduzione di LOSANO M. G., Einaudi, Torino, 1966, p. 252; BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 139.
[655]Ivi, p. 156.
[656]STRAUSS L., *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, in "Review of Metaphysics", 1959, vol. XII, n. 3, p. 391.
[657]KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, saggio introduttivo e traduzione di LOSANO M. G., Einaudi, Torino, 1966, p. 277.
[658]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 129-130.
[659]Ivi, pp. 134-136.
[660]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 85-86.
[661]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 128.

ricordato prima, spetta soltanto al giudice, autorizzato dal sovrano, interpretare la legge di natura[662].

Concludiamo con l'interpretazione di Bobbio dicendo qualche altra parola in più sulle leggi di natura. Secondo Bobbio, nel pensiero di Hobbes la prima legge di natura è quella che detta agli individui l'istituzione dello Stato[663], attraverso la rinuncia del diritto su tutte le cose; in questo modo, gli individui escono dallo stato di natura e istituiscono il potere sovrano. In questo caso stiamo parlando di una situazione un cui non c'è un potere comune, per questo motivo è necessario istituirlo al più presto. E' vero che questa è la preoccupazione principale di Hobbes, però ci sembra utile tener presente un'altra questione, a cui abbiamo fatto cenno anche prima, che è presente soprattutto nel *Leviatano* e riguarda la situazione un cui il potere sovrano viene meno per una causa esterna o per una causa interna. In questo modo, veniamo alla questione dell'obbedienza, che secondo Hobbes, in modo più chiaro nel *Leviatano*, è strettamente collegata alla protezione, vale a dire anche se nel passato i sudditi hanno riconosciuto un sovrano, però in un determinato momento, egli viene rovesciato, possibilità che formalmente Hobbes rifiuta in modo assoluto, però non la esclude come un'eventualità di fatto, noi non siamo più obbligati a obbedire ai suoi comandi anche qualora egli lo pretendesse, ma siamo liberi di riconoscere il nuovo sovrano e accettare come obbligatori i suoi comandi. In altre parole, è vero che la legge di natura prescrive agli individui di istituire un potere comune, però nello stesso tempo, nel ragionamento di Hobbes, non vieta a loro istituire un nuovo potere sovrano, qualora il sovrano che avevamo istituito in precedenza non possa più offrirgli la protezione. D'altra parte, questo ragionamento sull'obbedienza aveva anche delle conseguenze pratiche che Hobbes stesso le mette in evidenza alla fine del *Leviatano*[664], perché voleva contrastare le pretese di quei filomonarchici inglesi i quali, anche dopo la sconfitta della Monarchia, nella guerra civile, si rifiutavano di riconoscere il nuovo regime[665], sostenendo che i sudditi inglesi dovessero continuare a essere vincolati e a obbedire alla dinastia degli Stuart. Hobbes attacca queste tesi, facendo una distinzione fra l'origine dell'acquisizione del potere politico e il suo possesso effettivo[666], vale a dire, uno non può reclamare il potere sovrano basandosi soltanto sul fatto che, nel passato, i suoi antenati avevano acquisito il potere sovrano (coercitivo), perché il diritto ereditario non è sufficiente per reclamare il potere sovrano, ma è necessario che chi pretende questo potere, sia effettivamente nel suo possesso.

---

[662]Ivi, p. 132.
[663]Ivi, p. 118.
[664]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 703.
[665]SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 203 ss.
[666]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 706.

Dopo l'interpretazione di Bobbio, vediamo molto brevemente l'interpretazione di Cattaneo. Possiamo dire che i punti principali dell'interpretazione di Cattaneo, sugli scritti di Hobbes, sono: a) la separazione del diritto dalla morale; b) la pace come un calcolo utilitario; c) l'esistenza di un valore primario, che è la sicurezza.

L'analisi di Cattaneo parte dalla definizione dei termini diritto e morale, in cui il diritto viene definito come un ordinamento giuridico positivo esistente[667], il termine morale invece viene definito come un insieme di principi di carattere deontologico[668] (ciò che si dovrebbe fare). In altre parole, lo studio di Cattaneo parte dalla caratteristica più importante del positivismo che è la distinzione fra la legge com'è e la legge come dovrebbe essere[669], vale a dire il diritto (l'ordinamento giuridico positivo) viene inteso come eticamente neutrale[670], perché il giudice deve applicare soltanto la legge positiva senza riferirsi a principi ideali o morali ecc., e il cittadino deve obbedire alla legge positiva anche quando, nella propria coscienza, egli ritiene che sia in contrasto con la giustizia o la morale[671].

Secondo Cattaneo, Hobbes può essere considerato l'iniziatore del positivismo giuridico inglese[672], perché la sua concezione di giustizia è eticamente neutrale, nel senso che Hobbes considera il giusto (*right*) ciò che è conforme a una norma e il torto (*wrong*) invece viene considerato ciò che è contrario a una norma[673]. Inoltre, secondo Cattaneo, Hobbes deve essere considerato un positivista, perché egli definisce la legge come il comando del sovrano[674]. Questo significa che la legge ha bisogno soltanto di due elementi: a) la fonte che è il sovrano; b) la forma che è il comando del sovrano[675]; per quanto riguarda invece, il contenuto della legge esso viene deciso dal sovrano stesso. Tuttavia, poiché è nel contenuto che ci potrebbe essere la valutazione morale della legge, ne consegue che nel pensiero di Hobbes non c'è possibilità di valutazione morale della legge positiva, perché come abbiamo detto anche il contenuto viene deciso dal sovrano. D'altra parte però, Cattaneo aggiunge che, anche se nel pensiero di Hobbes non si può parlare di una legge ingiusta, tuttavia tenendo conto dell'utilità della legge, ossia se la legge del sovrano mira o no al bene comune[676], in questo caso, si potrebbe parlare di una legge

---

[667] CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, p. 5
[668] Ivi, p. 4.
[669] HART H. L. A., *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in "Harvard Law Review", 1958, vol. 71, n. 4, p. 594.
[670] CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, p. 11.
[671] Ivi, p. 21.
[672] Ivi, p. 45, 121.
[673] Ivi, p. 114.
[674] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 251.
[675] CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, pp. 112-113.
[676] Ivi, p. 116.

buona o cattiva. Questa distinzione di Cattaneo fra una legge buona e una cattiva ci lascia un po' perplessi, perché è vero che Hobbes afferma che il sovrano deve procurare la sicurezza del Popolo, però spetta esclusivamente al sovrano definire il bene e il male[677], e decidere ciò che è conforme al bene comune. Inoltre, una volta che viene istituito il potere sovrano, Hobbes non prevede alcun meccanismo per coinvolgere i sudditi nelle questioni pubbliche.

Vediamo adesso gli altri punti dell'interpretazione di Cattaneo. Secondo Cattaneo, nel pensiero di Hobbes, da una parte la pace viene vista come un *calcolo utilitario*[678], vale a dire lo Stato viene costituito perché l'individuo ritiene conveniente avere un'autorità che possa garantire la coesistenza pacifica. D'altra parte però, secondo l'interpretazione di Cattaneo, nel pensiero di Hobbes la pace ha anche un valore assoluto[679], cioè il mantenimento dei patti è strettamente collegato con la prima legge di natura che è il raggiungimento della pace[680]. Per questo motivo, secondo Cattaneo non si può dire che nel pensiero di Hobbes c'è un relativismo etico[681], perché egli riconosce un bene assoluto che è l'autoconservazione.

Infine, ricordiamo che secondo Cattaneo alcune leggi di natura, negli scritti di Hobbes, sono rivolte, in modo particolare, al sovrano. Tra queste, secondo Cattaneo, rientra la legge di natura sulle vendette, che secondo Hobbes ci prescrive di pensare non al male passato ma al bene futuro e per quanto riguarda la punizione essa deve mirare soltanto alla correzione del trasgressore e all'orientamento degli altri. Inoltre, secondo Cattaneo, la legge di natura sulla punizione, in Hobbes, costituisce per il sovrano un indirizzo utilitaristico nel campo penale, perché la politica penale non dovrebbe essere ispirata al principio della reciprocità, ma alla correzione e alla prevenzione[682].

Dopo l'interpretazione di Cattaneo vediamo l'interpretazione di Polin. Trai i punti principali dell'interpretazione di Polin, possiamo notare: a) alcune differenze fra le tre opere (*Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*) sulle leggi di natura; b) l'uomo come artigiano delle questioni umane; c) la distinzione fra il diritto naturale e le leggi di natura; d) la classificazione delle leggi di natura, in quattro gruppi.

Sulle differenze che esistono fra le leggi di natura nelle tre opere di Hobbes, Polin mette in evidenza che negli *Elementi* non c'è un ordine sistematico e deduttivo delle leggi di natura,

---

[677]POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 210.
[678]CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, p. 52.
[679]Ivi, p. 69.
[680]Ivi, p. 78.
[681]Ivi, p. 75.
[682]Ivi, p. 67.

perché vengono presentate in ordine sparso, però a partire dal *De Cive*[683], Hobbes incomincia a presentarle come delle leggi derivate da una legge primaria o fondamentale[684] della natura. L'altra differenza riguarda il rapporto fra le leggi di natura con la sacra scrittura, perché negli *Elementi* e nel *De Cive*, dopo aver analizzato le leggi di natura, Hobbes scrive un capitolo intero (negli *Elementi* il capitolo XVIII, nel *De Cive* il capitolo IV) per sostenere che le leggi di natura trovano conferma anche nel testo della Bibbia. Nel *Leviatano* invece, questo capitolo scompare[685], perché dopo le leggi di natura, Hobbes tratta la questione della persona e della rappresentanza[686].

Sulla seconda questione dell'interpretazione di Polin, cioè dell'uomo in Hobbes, come artigiano[687], dobbiamo tenere presente questi elementi: a) l'artificialità del potere politico; b) la paura della morte; c) la previsione del futuro; d) il linguaggio; e) il metodo teleologico. Con l'artificialità intendiamo che l'autorità politica non è un'opera della natura, ma un artificio dell'uomo[688] che, insieme ad altri uomini, ammette di riconoscere l'autorità di un potere comune. La causa che spinge l'uomo a creare il potere sovrano è la paura, nello stato naturale, dalla morte[689] e la previsione di un futuro in pace; i mezzi invece, per raggiungere questo obbiettivo, sono il linguaggio e il metodo teleologico. Il linguaggio, che per Hobbes, a differenza di Aristotele, non è naturale ma artificiale[690], permette all'uomo la memorizzazione, la successione[691] e la verbalizzazione dei pensieri; la definizione dei nomi[692] invece, ci permette di esprimere il pensiero in modo chiaro e di avere delle nozioni comuni con gli altri. Per quanto riguarda il metodo teleologico invece, essa consiste nella conoscenza degli effetti a partire dalle cause, oppure nella conoscenza delle cause a partire dagli effetti[693] e per raggiungere questo obbiettivo, ci si serve del linguaggio. In altre parole, con il metodo teleologico, che è un metodo per raggiungere un determinato fine, nel caso concreto per il raggiungimento della pace: dagli effetti dello stato di natura, che è uno stato conflittuale, si arriva alla causa, che è l'assenza di un potere sovrano. Una volta compresa la causa del conflitto, per raggiungere la pace, ci si serve di

---

[683] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 17 ss.
[684] POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 191.
[685] Ivi, p. 198.
[686] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XVI.
[687] POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 10 ss.
[688] Ivi, p. XIX.
[689] Ivi, p. 21.
[690] Ivi, 22.
[691] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 11.
[692] Ivi, p. 23-24.
[693] POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 10 ss.

un contratto calcolatore e deduttivo[694], attraverso il quale ciascun individuo rinuncia al diritto naturale su tutto e contemporaneamente istituisce un potere comune.

Vediamo adesso la distinzione fra il diritto naturale e la legge di natura. Polin comincia facendo un confronto fra l'origine della legge in san Tommaso e Hooker, e l'origine della legge in Hobbes. Per san Tommaso e Hooker l'origine della legge deriva da Dio, non a caso san Tommaso sostiene che la legge di natura è la partecipazione alla legge eterna[695] che regola l'universo, per Hobbes invece le sue fonti sono due: l'uomo e Dio. Tuttavia, secondo l'interpretazione di Polin, per quanto riguarda la seconda fonte cioè Dio, nelle opere più mature di Hobbes, essa scompare quasi completamente, perché nell'edizione inglese del *Leviatano* (1651), c'è una sola frase, alla fine del capitolo sulle leggi di natura, in cui Hobbes scrive che le leggi di natura possono anche essere considerate come comandi di Dio (come abbiamo prima, negli *Elementi*, e nel *De Cive* Hobbes gli aveva dedicato un capitolo intero) e nell'edizione latina del *Leviatano* (1668) scompare anche quella frase[696]. Secondo Polin, da una parte Hobbes rifiuta la partecipazione divina e la natura sociale dell'uomo, e d'altra parte egli fa una distinzione fra il diritto naturale e la legge di natura. Il diritto naturale viene inteso come una situazione di libertà e disordine, in cui l'individuo utilizza tutti i mezzi per la propria l'autoconservazione[697], la legge di natura invece è uno strumento che ordina[698] e rende razionale l'autoconservazione, però non è propriamente una legge. Quindi, così come per Bobbio anche per Polin la ragione in Hobbes è vista come un calcolo per un determinato fine; tuttavia, c'è anche un altro aspetto che viene in evidenza da Polin ed è la *formazione della ragione*, vale a dire, la ragione non è innata, ma è un'arte che viene costruita dall'uomo[699]. Inoltre, secondo l'interpretazione di Polin, poiché le leggi di natura in Hobbes obbligano solo in coscienza, possiamo dire che esse non si manifestano nello stato di natura[700], perché gli obblighi derivano solo da un patto e in presenza di un potere comune che rispetti quel patto. Quando invece il potere sovrano viene istituito, spetta al sovrano

---

[694]Ivi, p. 90.

[695]D'AQUINO S. T., *Somma teologica*, prima parte della seconda parte, questione 90.

[696]POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. 188-189; HOBBES Th., *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668 in nota, tradotto e curato da SANTI R., Bompiani, Milano, 2001, p. 263.

[697]POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. 184-185.

[698]Ivi, p. 187.

[699]Ivi, p.39- 40.

[700]Ivi, p. 189.

determinare, attraverso le leggi civili[701], che cosa la legge di natura proibisce e nello stesso tempo spetta al sovrano anche l'interpretazione della Sacra scrittura[702].

Infine, vediamo la classificazione delle leggi di natura. Polin classifica le leggi di natura che, troviamo negli scritti di Hobbes, in cinque gruppi[703]: 1) il primo riguarda le leggi di natura necessarie per stabilire e mantenere la pace; 2) il secondo gruppo riguarda l'utilizzo razionale della paura reciproca; 3) il terzo gruppo si riferisce alla leggi di natura che prescrivono all'individuo di evitare certi comportamenti per non entrare in conflitto con gli altri; 4) il quarto gruppo si riferisce alle leggi di natura sugli arbitri e sull'arbitraggio; 5) il quinto gruppo si riferisce alle leggi di natura sulla giusta distribuzione dei beni. Nel primo gruppo rientrano: a) la legge di natura che ci detta di cercare la pace quando è possibile e di difendere se stessi quando ciò non è possibile; b) la rinuncia al diritto naturale su tutte le cose, c) il rispetto dei patti, d) l'imparzialità del giudice[704]. Nel secondo gruppo invece rientrano: a) la gratitudine, che consiste nell'essere riconoscenti per un beneficio ottenuto da un altro; b) la compiacenza, che consiste nello sforzo individuale per essere conciliante con gli altri; c) il perdono, che consiste nel perdonare uno che ci ha offesi, quando l'offensore si pente e chiede il perdono; d) la vendetta, che non deve tenere conto del male passato ma del bene futuro[705]. Nel terzo gruppo rientrano: a) la legge di natura contro l'odio o il disprezzo dell'altro; b) la legge di natura contro l'orgoglio, vale a dire l'eguaglianza naturale e la legge di natura contro l'arroganza, che consiste nella rinuncia reciproca di alcuni diritti da parte degli individui[706]. Nel quarto gruppo rientrano: a) l'inviolabilità dei mediatori di pace, b) le controversie devono essere risolte sottommettendosi a un arbitro; c) nessuno può essere arbitro della propria causa; d) chi giudica su una controversia, non deve avere qualche interesse con una delle parti in causa; e) la legge di natura sui testimoni[707]. Nel quinto gruppo rientrano: a) la legge di natura sui beni non divisi, che devono essere goduti in comune in misura uguale; b) la legge di natura sui beni che non possono essere divisi o goduti in comune, la quale prescrive che il possesso di questi beni va assegnato a sorte e a sua volta la sorte può essere arbitraria, quando viene decisa dai competitori, oppure naturale, che è la primogenitura o il primo possesso[708].

---

[701] Ivi, p. 190.
[702] Ivi, p. 216.
[703] Ivi, pp. 191-192,
[704] Nel *Leviatano* corrispondono alla prima, alla seconda, alla terza e all'undicesima legge di natura.
[705] Nel *Leviatano* corrispondono alla quarta, alla quinta, alla sesta e alla settima legge di natura.
[706] Nel *Leviatano* corrispondono all'ottava, alla nona e alla decima legge di natura.
[707] Nel *Leviatano* corrispondono alla quindicesima, alla sedicesima, alla diciassettesima, alla diciottesima e alla diciannovesima legge di natura.
[708] Nel *Leviatano* corrispondo alla dodicesima, alla tredicesima e alla quattordicesima legge di natura.

Dopo l'interpretazione di Polin, vediamo l'interpretazione di Taylor. Una delle caratteristiche principali dell'interpretazione di Taylor è la considerazione delle leggi di natura non come uno strumento utilitaristico ma come un imperativo morale[709]. Secondo l'interpretazione di Taylor l'imperatività delle leggi di natura in Hobbes deriva dal fatto che: a) sono comandi di Dio[710]; b) obbligano gli individui, sempre, in coscienza[711]; c) l'obbligo nei confronti del potere sovrano non è meramente un consiglio per la propria sicurezza ma è un obbligo di carattere morale[712]; d) anche il sovrano è sottoposto al rispetto delle leggi di natura[713]. Con questo ragionamento Taylor vuole dimostrare che l'elemento deontologico (il dovere) è indipendente dall'elemento psicologico (l'utile), perché le leggi di natura non sono dei consigli ma dei dettami[714]. Inoltre, secondo l'interpretazione di Taylor va tenuto in considerazione che l'obbligazione morale di obbedire alle leggi di natura è precedente all'istituzione del potere civile[715], perché le leggi di natura ci obbligano, nello stato di natura, in *foro interno*, vale a dire nello stato di natura c'è un obbligo reciproco di rispettare, nella propria coscienza, le leggi di natura. Secondo Taylor però, dopo l'istituzione del potere sovrano, l'individuo deve semplicemente obbedire ai comandi del sovrano; è quest'ultimo (il sovrano) invece che deve comandare in modo equo, altrimenti sarà responsabile di fronte a Dio[716]. Per questo motivo, secondo l'interpretazione di Taylor, anche se da una parte Hobbes afferma che il sovrano non ha un obbligo contrattuale con i suoi sudditi; d'altra parte però, secondo Taylor, nei suoi scritti Hobbes parla non solo di diritti ma anche di doveri del sovrano[717].

Dopo l'interpretazione di Taylor vediamo l'interpretazione di Warrender la quale, per alcuni aspetti, è simile all'interpretazione di Taylor. L'interpretazione di Warrender parte dalla premessa che, negli scritti di Hobbes, i patti (*covenants*) sono una promessa o un accordo fra gli individui e sono obbligatori quando essi sono validi[718]. Secondo Warrender, nel pensiero di Hobbes, i patti sono validi se: a) non sono in contrasto con le leggi di natura; b) non riguardano l'adempimento di qualcosa che è impossibile adempiere; c) non riguardano la rinuncia al diritto d'autodifesa individuale; d) non si tratta di decidere questioni già decise con un patto precedente

---

[709]TAYLOR A. E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 39.
[710]Ivi, pp. 39-40, 49, 53.
[711]Ivi, pp. 41-42.
[712]Ivi, p. 44.
[713]Ivi, p.45.
[714]Ivi, p. 40.
[715]Ivi, p. 41.
[716]Ivi, p. 44-45.
[717]Ivi, p. 45-46.
[718]WARRENDER H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation,* Clarendon Press, Oxford, 1957, pp. 30-31.

(un patto precedente rende privo di effetto un patto successivo); e) i termini del patto sono stati accettati dalle parti; f) gli individui sanno chi deve garantire il rispetto del patto[719].

Quel che Warrender vuole dimostrare è che, nel pensiero di Hobbes, anche nello stato di natura i patti sono validi, se non sono in contrasto con quanto abbiamo detto sopra; di conseguenza, l'istituzione del potere sovrano viene vista come uno strumento per mantenere la validità dei patti[720]. In altre parole, secondo Warrender alcuni patti sono validi anche nello stato di natura, ma poiché lo stato di natura è una condizione d'insicurezza, il sovrano viene istituito per prevenire che dei patti già validi nello stato di natura, vengano invalidati[721]. L'invalidità dei patti avviene, perché in una situazione d'insicurezza, com'è lo stato di natura, uno sospetta che l'altro individuo non adempia gli obblighi che da assi derivano[722]. Di conseguenza, secondo Warrender nello stato di natura non è il problema di avere dei patti validi, ma di preservare la loro validità nel tempo[723], perché, a causa dell'insicurezza, molti obblighi diventano non validi[724].

Secondo l'interpretazione di Warrender, nel pensiero di Hobbes le leggi di natura obbligano sia nello stato di natura che nello stato civile[725], però l'obbligo che deriva da esse deve essere distinto fra il foro interno e il foro esterno, e deve essere collegato alle circostanze in cui noi ci troviamo. Questo significa che dobbiamo distinguere fra l'intenzione (il foro interno) e l'azione (il foro esterno)[726], perché nello stato di natura noi siamo sempre obbligati in coscienza a desiderare il rispetto delle leggi di natura, ma non siamo sempre obbligati ad agire in conformità a esse, perché ciò richiede che anche l'altro individuo faccia la stessa cosa, altrimenti il comportamento conforme alle leggi di natura avrebbe delle conseguenze controproducenti, perché l'altro potrebbe approfittarne[727].

Secondo l'interpretazione di Warrender, poiché, nel pensiero di Hobbes, l'autore delle leggi di natura è Dio[728], ne consegue che quando noi diciamo che le leggi di natura obbligano sempre in foro interno non significa soltanto che l'agente deve essere sempre disposto a

---

[719]Ivi, pp. 31-34.
[720]Ivi, p. 41.
[721]Ivi, p. 44.
[722]Ivi, p. 46.
[723]Ivi, p. 142.
[724]Ivi, p. 70.
[725]Ivi, p. 52.
[726]Ivi, p. 54.
[727]Ivi, p. 56.
[728]Ivi, pp. 81-82.

rispettarle, ma anche che egli (l'agente) è responsabile di fronte a Dio per le sue intenzioni[729]. Per quanto riguarda invece il foro esterno, le leggi di natura non ci obbligano sempre[730] ad agire conformemente a esse, quando ci troviamo in una situazione in cui non c'è sicurezza sufficiente per garantire il loro rispetto, dove per sicurezza sufficiente si deve intendere una situazione in cui uno non può invocare un pericolo ipotetico[731], derivante dal rispetto delle leggi di natura. Oltre all'autore e alla sicurezza, per essere obbligatoria, la legge di natura deve soddisfare anche altre condizioni: deve essere conosciuta (la legge di natura è conosciuta da tutti), deve essere interpretata e ci devono essere dei motivi per cui viene obbedita[732].

Secondo Warrender, nel ragionamento di Hobbes il sovrano viene istituito per creare delle condizioni per rendere effettivi degli obblighi che già esistono nello stato di natura[733], ma come abbiamo detto prima, nello stato di natura, a causa dell'insicurezza, questi obblighi non sono effettivi. Inoltre, secondo l'interpretazione di Warrender, al memento del trasferimento del diritto su tutte le cose e all'autorizzazione del sovrano, l'individuo si obbliga a non resistere al potere sovrano[734]; tuttavia, anche se il sovrano non è parte del patto istitutivo, egli è sempre responsabile di fronte a Dio per le sue azioni[735].

Per quanto riguarda invece il rapporto fra la legge di natura e la legge civile, Warrender nota che l'obbligo di obbedire al sovrano deriva dalla legge di natura interpretata dalla coscienza individuale; per questo motivo, l'individuo è tenuto a obbedire al sovrano fino quando egli ha effettivamente il potere di offrirgli la protezione[736] e dal canto suo il sovrano è tenuto a obbedire alle leggi di natura. Inoltre, nelle materie non affrontate dalla legge civile l'individuo è obbligato a seguire la legge naturale interpretata secondo la sua coscienza; la stessa cosa vale anche per il magistrato, quando si trova a decidere su una questione non prevista dalle leggi civili[737].

L'interpretazione di Warrender affronta, sempre in ottica teologica, anche la sanzione e la salvezza. Secondo Warrender il male maggiore, che in Hobbes, è la morte e il bene maggiore è la vita, se collegate con la ricompensa e la punizione di Dio[738] (per chi crede), il bene eterno dovrà essere considerato un bene maggiore del bene terreno, perché secondo questo ragionamento il

---

[729]Ivi, p. 72.
[730]Ivi, p. 58.
[731]Ivi, p. 64.
[732]Ivi, p. 87.
[733]Ivi, 144.
[734]Ivi, p. 111.
[735]Ivi, p. 109.
[736]Ivi, p. 149.
[737]Ivi, pp. 151-153.
[738]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap., XXXVIII, p. 437.

bene maggiore sarà la salvezza eterna e il male maggiore sarà la condanna eterna[739]. La stessa cosa si può dire anche sull'obbedienza alle leggi di natura, le quali possono essere obbedite perché considerate un comando di Dio, oppure perché l'obbedienza viene ritenuta un mezzo per ottenere la salvezza eterna[740].

Nella sua interpretazione, Warrender affronta anche la questione dell'interesse per se stessi (*self-interest*) e dell'autoconservazione (*self-preservation*). Secondo l'interpretazione di Warrender, è vero che Hobbes sostiene che la legge ha bisogno della sanzione, però va distinta dalla sanzione, perché il comando o la proibizione generale della legge obbligano i sudditi, le sanzioni penali invece obbligano soltanto il magistrato che le deve applicare[741]. Per quanto riguarda la paura, Warrender fa una distinzione fra la paura della morte che è di carattere razionale e si identifica con il senso del dovere, e un altro tipo di paura che non riguarda la morte ma è una paura che proviene dal panico o da una reazione istantanea. Le sanzioni del sovrano sono necessarie, perché gli individui potrebbero essere guidati dai piaceri e dai dispiaceri istantanei; tuttavia sappiamo che il fondamento del potere sovrano è l'autoconservazione[742] che non è un fatto istantaneo ma razionale. In questo modo, Warrender arriva a fare una distinzione fra il motivo e il fondamento dell'obbligazione: il motivo è connesso con il fatto che gli uomini considerano la morte come il male maggiore, l'obbligazione in se stessa invece significa che noi obbediamo alla legge di natura, perché la consideriamo comando di Dio[743].

Le osservazioni sulle interpretazioni di Taylor e Warrender possono essere varie, ma cerchiamo di concentrarci soltanto su alcuni punti. Innanzitutto, a prescindere dal fatto come uno voglia considerare le leggi di natura in Hobbes, comandi razionali del Creatore, comandi che vengono tratti dalla Sacra scrittura oppure comandi razionali dedotti dalla logica umana, a nostro avviso quel che è chiaro nel pensiero di Hobbes è che, dopo l'istituzione del potere comune, spetta comunque al sovrano, nella sfera pubblica, interpretare il loro significato concreto. Fatta questa premessa, come abbiamo visto, nell'interpretazione di Taylor e Warrender il ruolo di Dio assume un ruolo centrale, perché le leggi di natura sono considerate comandi di Dio.

E' vero che nei suoi scritti, Hobbes dedica molte pagine alla religione, però se uno andasse ad analizzare il luogo che occupa e il modo in cui viene trattato il fattore teologico, si

---

[739] WARRENDER H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation,* Clarendon Press, Oxford, 1957, p. 273.
[740] Ivi, p. 279.
[741] Ivi, pp. 201-202.
[742] Ivi, p. 212.
[743] Ivi, p. 213.

può notare che esso non ha un ruolo centrale ma un ruolo ausiliare e aggiuntivo, cioè secondario, però nello stesso tempo non completamente irrilevante. In altre parole, nei suoi scritti Hobbes comincia prima a trattare le questioni umane senza fare riferimento a principi trascendentali e, soltanto successivamente egli parla della religione e del Creatore. Inoltre, per quanto riguarda il modo in cui Hobbes parla del Creatore possiamo notare che nel *Levviatano*, alla fine del capitolo XV, sulle leggi di natura egli specifica che se le consideriamo pronunciate nella parola di Dio (molto probabilmente, qui per parola di Dio, Hobbes intende la Bibbia), allora possiamo anche considerarle comandi di Dio. Come si può notare, Hobbes sta affermando che le leggi di natura possono essere considerate separatamente dalla parola di Dio, però se uno volesse considerarle anche come dei precetti che sono presenti nella Bibbia, egli può anche ritenerle come parola e comando di Dio. D'altra parte, come abbiamo già accennato in precedenza, il capitolo XVIII negli *Elementi* e il capitolo IV del *De Cive* sono dedicati all'interpretazione della Bibbia per sostenere che le leggi di natura illustrate da Hobbes si trovano anche nella Sacra scrittura.

Siccome la Bibbia è un libro lunghissimo, uno potrebbe pure avere il sospetto di trovarvi qualche passo che potrebbe essere non completamente in armonia con le leggi di natura esposte da Hobbes, allora nascerebbe la domanda perché Hobbes sostiene che le leggi di natura, possono anche essere considerate comandi di Dio? Inoltre, se le leggi di natura possono essere ritenute come distinte dalla parola di Dio, perché nello stesso tempo possono anche essere ritenute comando di Dio? Sul possibile conflitto fra le leggi di natura nel sistema hobbesiano e la Sacra scrittura, nel suo pensiero maturo, Hobbes lo risolve affermando che spetta soltanto al sovrano interpretare sia le leggi di natura che la Sacra scrittura. Per quanto riguarda invece, la questione dell'utilizzo del fattore teologico, quando la questione delle leggi di natura poteva essere affrontata anche senza ricorrere alla Bibbia, i motivi possono essere vari.

Il primo motivo per cui Hobbes ricorre anche alla Bibbia è che, egli viveva in un tempo in cui l'elemento religioso giocava un ruolo così importante nella società (in modo particolare per la gente ordinaria), tant'è vero che quasi ogni autore ricorreva alla Bibbia e la citava, per corroborare delle idee razionali[744] e politiche, o come ha sostenuto qualcun altro nell'Inghilterra di quei tempi la religione era il motore principale della società[745] (o meglio potremmo dire uno dei motori). Inoltre, dobbiamo ricordare che l'Inghilterra di Hobbes era una società in cui la

---

[744]HILL CH., *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution,* Penguin Books, 1991, p. 94; HILL CH., *Il mondo alla rovescia, idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del seicento*, Einaudi, Torino, 1981, p. 83.

[745]PROTHERO G. W. (a cura di)*, Selected Statutes and other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns Elizabeth and James I*, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. XXX.

magia[746] e la superstizione giocavano un ruolo importante nella vita quotidiana degli uomini, per questo motivo, ma non l'unico, parlando delle università, nel *Leviatano*, Hobbes insiste sull'importanza dell'istruzione, affermando che uno dei doveri del sovrano è l'istruzione dei sudditi[747]. In altre parole, Hobbes intraprende il suo ragionamento da un punto di vista strettamente logico ed empirico, successivamente però egli ricorre anche all'elemento religioso, perché comprende, come aveva suggerito Machiavelli[748], che l'elemento religioso è importante per il consenso e nello stesso tempo può essere causa di conflitto fra gli uomini[749]. In questo senso, quando Hobbes scrive che la paura per il tormento eterno può essere più grande della paura naturale, a nostro avviso vuole affermare che, se si parte dalla premessa che il desiderio più importante è la vita eterna, ne conseguirà che la paura per la punizione eterna sarà più grande della paura per la punizione terrena. In altre parole, quando Hobbes ricorre alla Bibbia egli lo fa perché non vuole che la paura per la vita e la punizione eterna vengano utilizzate per argomentare la resistenza nei confronti dell'autorità politica.

Il secondo motivo dell'utilizzo dell'elemento religioso è che quando Hobbes afferma che le leggi di natura possono essere considerate come comandi di Dio, egli si difende da eventuali attacchi di coloro che non condividevano il suo sistema politico e per questo motivo si sarebbero riferiti alla Sacra scrittura per sostenere che una determinata legge di natura esposta da Hobbes è in contrasto con la parola di Dio.

Il terzo motivo per cui Hobbes ricorre all'elemento religioso è per difendersi dall'accusa di ateismo o di blasfemia. Per argomentare questo motivo, ci basta ricordare che, nonostante Hobbes avesse dedicato capitoli interi alla religione e avesse affermato che le leggi di natura potevano essere considerate comandi di Dio, dopo il grande incendio di Londra del 1666, presso la Camera dei comuni venne istituita una commissione per indagare sull'ateismo e la profanità, e tra i libri che dovevano essere oggetto dell'indagine c'era anche il *Levitavano*[750]. L'indagine della commissione non ebbe seguito, per cui non ci furono delle conseguenze dirette contro

---

[746]HILL CH., *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution,* Penguin Books, 1991, p. 87 ss.; HILL CH., *Il mondo alla rovescia, idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del seicento*, Einaudi, Torino, 1981, p. 77 ss.

[747]SERJEANTSON R. W., *Hobbes, the Universities and the History of Philosophy*, in *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, a cura di CONDREN C., GAUKROGER S., HUNTER I., Cambridge university press, 2006, p. 118 ss.

[748]MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in MACHIAVELLI N., *Tutte le opere*, a cura di MARTELLI M., Sansoni, Firenze 1971, p. 96 ss.

[749]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 7-8.

[750]PARKIN J., *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England I640-I700*, Cambridge University Press, 2007, p. 240.

Hobbes però, come si può notare, la paura di essere condannati per eresia, blasfemia, ateismo, ecc., nel tempo di Hobbes, non era una paura ipotetica.

Rimanendo nella questione religiosa, c'è un altro problema relativamente all'interpretazione della Bibbia, che come Taylor stesso ci ricorda, vale a dire secondo Hobbes spetta al potere temporale la sua interpretazione[751] (nella sfera pubblica) però, per quanto ne sappiamo, né Taylor né Warrender non tengono conto delle conseguenze di questa posizione. Se uno invece, sostenesse che spetta all'autorità religiosa l'interpretazione della Sacra scrittura, ciò significherebbe che è l'autorità religiosa che detiene "le chiavi" per "aprire" il cielo al fedele[752] e nello stesso tempo spetta all'autorità religiosa la scomunica contro chi ha commesso un "peccato mortale"[753]. In altre parole, con la scomunica, l'autorità religiosa deteneva uno strumento non insignificante per delegittimare l'autorità politica nei confronti dei fedeli. D'altra parte, possiamo notare che la questione della scomunica, come strumento nelle mani dell'autorità religiosa, per delegittimare il detentore del potere temporale, non sfugge a Hobbes perché egli l'affronta, in modo particolare nel *Behemoth*[754], ma anche negli *Elementi*[755], nel *Leviatano*[756] e nel de *Cive* in cui afferma che il Principe, poiché è il detentore del potere sovrano, non può essere scomunicato[757]. Inoltre, una delle cause per invocare il tirannicidio era l'elemento religioso, nel senso che il tirano era un apostata che non rispettava la religione dei suoi sudditi[758] e non era semplicemente una questione teorica, ma poteva avere anche conseguenze concrete, perché ad esempio nel 1570 il Papa Pio V (1504 -1572) aveva dichiarato, senza successo pratico, la deposizione della regina dell'Inghilterra Elisabetta I[759] .

In questo modo si presentava il problema dell'interpretazione della Sacra scrittura nel caso in cui vi fosse una gerarchia religiosa come nel caso della Chiesa cattolica o delle Chiesa anglicana (anche se naturalmente nel caso della Chiesa anglicana la questione era diversa perché era sotto l'autorità dal monarca), ma sappiamo che in Inghilterra erano fiorite diverse sette protestanti che s'ispiravano al calvinismo, li quali invece sostenevano un rapporto diretto fra il credente e Dio, vale a dire, secondo la loro interpretazione l'individuo stesso doveva interpretare

---

[751]TAYLOR A. E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 52.
[752]D'AQUINO S. T., *Somma teologica*, supplemento alla terza parte, *questione* n. 17-20.
[753]Ivi, supplemento della terza parte, *questione* n. 21-24.
[754]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, p. 171 ss.
[755]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 165-167.
[756]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XLII.
[757]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 290.
[758]McILWAIN CH. H., *The Political Works of JAMES I*, Cambridge, Harvard University Press, 1918, pp. XVII-XVIII.
[759]Ivi, p. L.

la Bibbia. Tuttavia, da questo ragionamento emergeva un problema che già Lutero dovette affrontare, se l'individuo può leggere e interpretare egli stesso la Sacra scrittura, vale a dire se egli ha libertà di coscienza nelle questioni religiose, perché non deve avere libertà di coscienza anche nelle questioni politiche e sostenere che un determinato comando dell'autorità politica non deve essere obbedito, quando ritiene che, secondo la sua coscienza (interpretazione), quel comando sia in contrasto con la Bibbia? Lutero aveva risolto questo problema facendo una distinzione fra il regno di Dio e il regno della terra[760], Hobbes invece, come abbiamo visto in precedenza, lo risolve da una parte sostenendo che spetta all'autorità politica interpretare, nella sfera pubblica, la Sacra scrittura, e d'altra parte affermando che l'individuo non può invocare la sua coscienza privata[761], contro i comandi del sovrano.

Oltre alla questione dell'elemento teologico, diciamo qualche altra parola, in relazione all'interpretazione di Taylor e di Warrender, sull'obbligazione politica. Come abbiamo visto, Taylor, nella sua interpretazione, ha come obbiettivo arrivare a concludere che nel pensiero di Hobbes l'elemento morale può essere visto in modo separato da quello psicologico, vale a dire l'individuo obbedisce alle leggi di natura non per l'autoconservazione, ma in quanto egli le considera come comando di Dio. La posizione di Warrender invece, su questo punto, è un po' più complessa, perché egli sostiene che bisogna distinguere fra il motivo dell'obbligazione che è l'autoconservazione e il fondamento dell'obbligazione che è la considerazione delle leggi di natura come comando di Dio. Innanzitutto, riteniamo che sia molto difficile argomentare che nel pensiero di Hobbes l'elemento morale è separato da quello psicologico, perché nel patto istitutivo c'è una stretta connessione fra l'obbligazione politica e il fattore psicologico[762]; anzi, possiamo dire che il fattore prudenziale basato sull'autoconservazione è il fattore principale nel sistema di Hobbes, perché egli sostiene che l'individuo non rinuncia mai al diritto dell'autodifesa, nemmeno nei confronti del potere sovrano, anche se naturalmente, nel pensiero di Hobbes, dal canto suo il sovrano ha il diritto di punire colui che si ribella, perché il ribelle viene considerato un nemico del sovrano.

Quel che però, a nostro avviso, mette seriamente in difficoltà l'interpretazione di Taylor e di Warrender è l'utilitarismo, perché quando Hobbes parla delle azioni degli uomini egli afferma

---

[760] COTTA G. *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 126.

[761] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 170; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 151; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 311.

[762] BROWN S. M., *The Taylor Thesis: Some Objections*, in *Hobbes Studies*, a cura di BROWN K. C., Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 60.

che noi agiamo per ottenere quello che desideriamo oppure ci asteniamo da quello che provoca in noi avversione[763], il che significa che ciò che suscita in noi desiderio e appetito è bene, ciò che invece suscita in noi odio o avversione è male. La stessa cosa possiamo dire anche dell'obbligazione politica, perché nel ragionamento di Hobbes ci obblighiamo per ottenere il bene maggiore che è il vita e per evitare la morte che è il male maggiore. In altre parole, secondo Hobbes l'individuo si obbliga perché la ragione e la paura glielo indicano, e poiché la ragione è un calcolo per un bene, ne consegue che l'obbligazione politica avviene per trarre un utile, cioè per preservare la vita ed evitare la morte non naturale.

D'altra parte, a nostro avviso, la questione dell'utilitarismo potrebbe emergere anche qualora volessimo vedere la questione sotto il profilo religioso, nel senso che, in chi predominerà l'elemento religioso, obbedirà al sovrano perché si aspetta una ricompensa da Dio con la vita eterna; oppure vedendo la questione sotto il profilo della disobbedienza, l'individuo che pone al primo posto la paura della condanna eterna, non disobbedirà al sovrano, per la paura di essere condannato nella vita eterna. Tuttavia, come si può notare, in quest'ottica, anche secondo il ragionamento religioso, l'individuo obbedisce al potere sovrano per trarne un beneficio, cioè per evitare la dannazione eterna. Per esserne più precisi, in un passo del *De Cive* Hobbes afferma che la legge di natura impone al sovrano di non trascurare le dottrine religiose che portano alla salvezza o alla condanna dei suoi sudditi[764], in generale, però quel che è importante per Hobbes è che la religione insegni ai fedeli che bisogna obbedire ai comandi del sovrano. Inoltre, in questo passo presente nel *De Cive*, si può notare che quel che Hobbes vuole mettere in evidenza è che il sovrano deve occuparsi delle credenze diffuse fra i suoi sudditi, per evitare che esse possano condurre il paese alla guerra civile. D'altra parte, è comprensibile che la preoccupazione principale di Hobbes sia la difesa della vita terrena, perché di fronte alla sicurezza egli sacrifica ogni altro diritto, salvo il diritto all'autodifesa individuale.

Analizzando le interpretazioni di Taylor e di Warrender, prima abbiamo detto che l'utilitarismo in Hobbes ha come punto centrale preservare la vita terrena, però in seguito abbiamo aggiunto che l'utilitarismo in Hobbes può anche essere visto sotto l'ottica religiosa, cioè evitare la condanna nella vita eterna. Qualcuno potrebbe domandarsi, non c'è una contraddizione fra queste due posizioni? In realtà, a nostro avviso, la contraddizione non è reale ma apparente, perché quando Hobbes afferma che la conservazione della vita terrena è il bene maggiore egli vuole contrastare le teorie di coloro che sostengono, meglio ribellarsi che obbedire

[763] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 39.
[764] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. XIII, 5, p. 168.

a un tiranno, cioè nell'ottica religiosa un apostata (che abbandona gli insegnamenti di una religione). Per quanto riguarda invece il ragionamento di Hobbes quando egli afferma che la vita eterna è una ricompensa maggiore della vita presente, egli prosegue affermando che quando il suddito obbedisce ai comandi del sovrano non rischia la condanna eterna (stiamo parlando di quei sudditi che potrebbero avere paura della dannazione eterna), perché l'obbedienza verso il sovrano deriva dalle leggi di natura, le quali potrebbero essere anche considerate, se uno vuole, comandi di Dio. Di conseguenza, con il ragionamento sulle leggi di natura come comandi di Dio e sulla vita eterna, Hobbes vuole semplicemente contrastare quelle teorie religiose, le quali sostenevano che il suddito non è tenuto a obbedire a un comando del sovrano, quando egli (il suddito) ritiene nella sua coscienza che quel determinato comando sia contro la volontà di Dio. In altre parole, Hobbes vuole contrastare quelle tesi che invocano la libertà di coscienza, sostenendo che se il suddito obbedisse a dei comandi contro la volontà di Dio, dopo la morte terrena, egli rischierebbe di non ottenere la felicità eterna[765] (naturalmente stiamo parlando di uno che potrebbe mettere al primo piano, o comunque tenere seriamente in considerazione, l'aspettativa per la felicità eterna).

Infine, per concludere con l'interpretazione di Taylor e di Warrender , se si ritiene come fanno questi due autori che l'individuo obbedisce alle leggi di natura in quanto vengono considerate comando di Dio (in modo particolare Taylor, perché come abbiamo detto Warrender distingue fra il motivo dell'obbligazione che è l'autoconservazione e il fondamento che è considerare le leggi di natura comando di Dio) e d'altra parte sappiamo che nel pensiero di Hobbes le leggi di natura esistono prima dell'istituzione del potere sovrano, la domanda che sorge è, perché deve essere istituito il potere sovrano, quando nello stato di natura già ci sono delle leggi di natura e nello stesso tempo l'individuo le considera obbligatorie in quanto comando di Dio?

Nella tradizione aristotelica la comunità politica viene ritenuta un fenomeno naturale per raggiungere l'autosufficienza; nella tradizione cristiana, ci riferiamo in modo particolare a sant'Agostino, la nascita dell'autorità politica viene correlata alla caduta dell'uomo con il peccato originale[766]; i sostenitori del Diritto divino dei Re come Filmer argomentavano la nascita dell'autorità politica come un'autorizzazione da Dio, perché Dio aveva conferito ad Adamo il potere di comandare, e i padri di famiglia l'avevano ereditato da Adamo, e a loro volta i Re l'avevano ereditato dai padri di famiglia e in questo modo, con il diritto ereditario si creava un

---

[765] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 134-135.
[766] COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1993, vol. II, p. 89.

analogia con il diritto di successione della terra nel sistema feudale[767]. Tuttavia, nel sistema di Hobbes non c'è nessuna di queste tesi, perché secondo Hobbes la società politica non è naturale ma artificiale e la nascita dell'autorità politica, non viene connessa con il peccato originale, né deriva da Dio, ma deriva dall'autorizzazione degli individui. In altre parole, se uno sostiene che il sovrano viene istituito per mantenere la validità dei patti che già sono validi nello stato di natura e che le leggi di natura sono un comando di Dio, uno dovrebbe pure sostenere che il potere sovrano viene autorizzato da Dio, per garantire, sulla terra, la validità dei suoi comandi, cioè la validità delle leggi di natura. Tuttavia, come abbiamo detto prima, nel pensiero di Hobbes, il sovrano non nasce perché viene autorizzato da Dio ma perché viene autorizzato dagli individui.

Dopo le osservazioni sull'interpretazione di Taylor e di Warrender, diciamo qualche parola sull'interpretazione di Gauthier relativamente alle leggi di natura in Hobbes. Gauthier parte dall'idea che nel pensiero di Hobbes, nello stato di natura, il diritto di natura per l'autoconservazione è illimitato[768], però questo ragionamento non significa che tutte le azioni che l'individuo compie nello stato di natura, lo conducano necessariamente all'autoconservazione, perché è proprio il diritto su tutte le cose che porta gli uomini alla guerra di tutti contro tutti[769]. Inoltre, nella sua interpretazione di Hobbes, Gauthier definisce la legge di natura come un precetto per la deposizione (rinuncia) di ciò che è necessario per la propria preservazione. Vedendo le diverse leggi di natura in Hobbes, secondo Gauthier la legge fondamentale di natura che è *cercare la pace* non limita il diritto naturale dell'individuo, ma gli indica come deve impiegarlo[770]; con la seconda legge di natura invece che prescrive all'individuo la deposizione di alcuni diritti, pone alcuni limiti al suo diritto naturale su tutto[771], e attraverso questa deposizione viene obbligato[772]. Secondo l'interpretazione di Gauthier l'obbiettivo principale dell'individuo è l'autoconservazione, però poiché questo obbiettivo non si può raggiungere nello stato di natura, perché è uno stato conflittuale, possiamo dire che la fase delle leggi di natura corrisponde a una fase astratta di cessato il fuoco, in cui ciascun individuo depone le "armi" e contratta con gli altri per trovare un modo efficiente per l'autoconservazione.

---

[767]McILWAIN CH. H., *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. XXXIII.
[768]GAUTHIER D.P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 50.
[769]Ivi, p. 51.
[770]Ivi, p. 53.
[771]Ivi, p. 54.
[772]Ivi, p. 57 ss.

Dopo queste interpretazioni, sulle leggi di natura in Hobbes, vediamo direttamente il testo delle sue opere. Innanzitutto, esaminando l'ordine dei capitoli negli *Elementi*, nel *De Cive* e nel *Leviatano*, escludendo per il momento la religione, possiamo distinguere il pensiero di Hobbes, sull'obbligazione politica, in tre fasi: a) lo stato di natura; b) le leggi di natura; c) il potere sovrano. Inoltre, possiamo notare che i capitoli dedicati alle leggi di natura si trovano dopo lo stato di natura e prima del potere sovrano, questo emerge in modo chiaro soprattutto nel *De Cive*[773] e nel *Leviatano*[774]. In altre parole, le leggi di natura si trovano in mezzo al disordine che è lo stato di natura e l'ordine che è l'esistenza di un potere sovrano, cioè la fase delle leggi di natura corrisponde, se si così si può dire, al cessate il fuoco.

Teoricamente, la deposizione delle "armi" potrebbe essere raggiunta in due modi: a) le parti in conflitto cercano un compromesso, perché ammettono che nessuna delle due potrebbe vincere; b) una parte vince sull'altra e dopo il conflitto la parte vincente impone le condizioni al vinto. Per quanto riguarda la posizione di Hobbes, non è facile dire se si avvicina di più alla prima o alla seconda opzione, perché da una parte quando parla del conflitto nello stato di natura egli lo presenta più come un conflitto fra individui che fra gruppi e l'uscita dallo stato di natura non la presenta come la vittoria di una parte sull'altra, ma come la fuga di tutti gli individui dallo stato conflittuale; d'altra parte però, quando parla del potere comune Hobbes ammette che esso potrebbe aver origine anche per acquisizione, cioè dalla forza[775]. Inoltre, anche per quanto riguarda la nascita del potere sovrano per istituzione (artificiale, non naturale), Hobbes sostiene che la decisione di istituire un potere comune viene presa a maggioranza, però questa decisione obbliga tutti gli individui che hanno fatto parte del patto istitutivo, cioè anche coloro che non erano d'accordo con la maggioranza[776].

In ogni caso, a prescindere dal fatto se prevalga la prima o la seconda opzione nel pensiero di Hobbes, possiamo dire che la scelta di Hobbes di trattare le leggi di natura prima del potere sovrano non ci sembra una scelta indifferente, di conseguenza la fase delle leggi di natura non solo precede ma anche prepara il potere sovrano, tant'è vero che egli insiste nel ricordare che le leggi di natura obbligano, in coscienza, ogni uomo, incluso chi detiene il potere

[773]Il primo capitolo viene dedicato allo stato di natura, il secondo e il terzo vengono dedicati alle leggi di natura, il quarto viene dedicato alla conferma delle leggi di natura nella Sacra scrittura e a partire dal quinto capitolo si comincia a parlare del potere.
[774]Il tredicesimo capitolo viene dedicato allo stato di natura, il quattordicesimo e il quindicesimo vengono dedicati alle leggi di natura di natura, il sedicesimo capitolo viene dedicato ai termini persona e autore e a partire dal diciassettesimo capitolo si comincia a parlare del potere sovrano.
[775]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 185-186.
[776]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 73-74.

sovrano[777]. Inoltre, possiamo notare che nel *De Cive* e nel *Levitano* Hobbes parla di una legge fondamentale di natura che è *to seek peace, and follow it* (*cercare la pace e inseguirla*), quando ciò è possibile, altrimenti bisogna *by all means we can, to defend ourselves*[778] (*difendere se stessi, con tutti i mezzi possibili*), e da questa legge fondamentale derivano tutte le altre leggi di natura.

Vediamo adesso la questione della distinzione fra il diritto (*right*) di natura e la legge (*law*) di natura, che come è stato messo in evidenza da Sommerville non la troviamo solo in Hobbes ma anche in due suoi contemporanei Dudley Diggs (Digges)[779] e Jeremy Taylor, e prima di loro, anche Lorenzo Valla aveva fatto questa distinzione[780]. Con il diritto di natura Hobbes intende la libertà di usare la propria forza[781] e la propria abilità[782] per l'autoconservazione; con la legge di natura invece, egli intende un dettame della ragione[783] che indica all'individuo le vie della pace[784] e gli proibisce di fare ciò che può distruggere la sua vita oppure privarsi degli strumenti necessari per preservarla. In altre parole, il fine ultimo è sempre l'autoconservazione, però con il diritto di natura siamo in una situazione in cui la libertà non è né disciplinata né limitata, con le leggi di natura invece la libertà viene disciplinata e limitata, in modo tale da permetterci di vivere in pace. Di conseguenza, possiamo dire che le leggi di natura sono delle regole che disciplinano gli uomini per vivere in pace, dedotte dal desiderio individuale di vivere pacificamente e, dalla paura del conflitto e della morte non naturale. D'altra parte però, secondo Hobbes, la disciplina che si ottiene dalle leggi di natura, da sola, non è sufficiente, perché è necessario avere un potere comune che stabilisca il contenuto, il rispetto e la loro interpretazione. Per questo motivo, la seconda legge di natura che detta all'individuo di rinunciare al diritto naturale su tutte le cose e la terza legge di natura (secondo l'ordine nel *Leviatano*) gli detta di osservare i patti stabiliti che hanno come obbiettivo il riconoscimento di un potere sovrano.

---

[777]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 83.
[778]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XIV, p. 117; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. II, 2, p. 16.
[779]DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes*, London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 14.
[780]SOMMERVILLE J. P., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, 1992, pp. 38-39.
[781]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 116.
[782]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 71.
[783]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 16.
[784]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 75 ss.

Come abbiamo detto prima le leggi di natura precedono il potere sovrano, di conseguenza uno potrebbe di affermare che il potere sovrano si fonda sulle leggi di natura e in questo senso il potere sovrano le deve rispettare. E' vero che Hobbes ammette che il sovrano deve rispettare le leggi di natura, però egli specifica che spetta alla legge civile determinare che cosa proibisce la legge di natura[785] e nello stesso tempo, secondo Hobbes spetta al sovrano interpretare la legge di natura. Qual è allora il rapporto fra il sovrano e le leggi di natura? A nostro avviso, è difficile dare una risposta precisa, ma collegando diverse parti degli scritti di Hobbes si può costruire un quadro complessivo. I punti che possiamo prendere in considerazione per costruire questo quadro sono i seguenti: a) in coscienza, il sovrano deve obbedire alle leggi di natura, nel *Leviatano* Hobbes fa l'esempio della punizione di un innocente e afferma che punire un innocente è contro le leggi di natura; b) la paura di essere oppresso spinge l'individuo ad anticipare e a chiedere l'aiuto degli altri[786]; c) il suddito non può accusare il sovrano di aver violato le leggi di natura, perché il egli è responsabile, soltanto di fronte a Dio[787], per la loro violazione.

Relativamente alle leggi di natura, possiamo raggrupparle in due gruppi: 1) nel primo gruppo facciamo rientrare la seconda legge di natura (nel *Leviatano*) che prescrive *la rinuncia al diritto naturale su tutte le cose* e la terza legge di natura (nel *Leviatano*) che è *eseguire i patti stabiliti*[788]; 2) nel secondo gruppo invece facciamo rientrare tutte le altre leggi di natura. Siccome le leggi di natura obbligano in coscienza, gli individui sono obbligati, nel foro interno, a rispettare tutte le leggi di natura perché se, insieme alla prima, la seconda e la terza legge di natura, sono necessarie per istituire il potere sovrano, le altre leggi di natura invece sono un parametro da seguire, in coscienza, per l'esistenza pacifica, a prescindere dall'esistenza di un potere sovrano. Per riguarda invece il sovrano, nonostante Hobbes si limiti ad affermare che le leggi di natura obbligano, ogni uomo, in coscienza, possiamo dire che la seconda (rinunciare al diritto su tutte le cose) e la terza (adempiere i patti) legge di natura non sono obbligatorie per il potere comune, perché relativamente alla seconda legge di natura, egli non ha un fondamento naturale ma è un ente artificiale che prende vita quando gli individui rinunciano al loro diritto naturale su tutte le cose. Per quanto riguarda invece la terza legge di natura cioè quella sul mantenimento dei patti, essa non obbliga il sovrano, perché egli non ha pattuito nessun patto con i sudditi. Tutte le altre leggi di natura invece, sono obbligatorie, in coscienza, anche per il

[785] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VI, 16, p. 85.
[786] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 88.
[787] Ivi, pp. 199-200.
[788] Ivi, p. 130.

sovrano, però, come abbiamo detto prima, secondo Hobbes spetta al sovrano stesso interpretare e determinare che cosa concretamente proibisce la legge di natura.

Riferendoci alle leggi di natura, prima abbiamo usato due termini: coscienza e parametro; tuttavia, precisiamo che negli scritti di Hobbes non troviamo il termine parametro, ma l'espressione *legge fondamentale* (*Fundamental law*), la quale viene usata molte volte sia nel *De Cive* sia nel *Leviatano*. Secondo Hobbes, affermare che le leggi di natura obbligano in foro interno significa che nella sua coscienza l'individuo deve essere sempre disposto a rispettarle, però nel foro esterno non è sempre obbligato a rispettarle[789], perché il suo comportamento è correlato al comportamento dell'altra parte; tuttavia, Hobbes specifica che le leggi di natura non obbligano nel foro esterno quando non c'è sicurezza, però se siamo in una condizione di sicurezza non c'è motivo per cui le leggi di natura non obblighino anche in foro esterno. In altre parole, quando esiste un potere sovrano, l'individuo non può invocare, per un suo comportamento, l'ignoranza della legge natura.

Per quanto riguarda le leggi di natura come parametro ripetiamo Hobbes non usa un termine del genere, però abbiamo l'impressione che dagli scritti di Hobbes si possa dedurre che le leggi di natura costituiscano un parametro, in coscienza, anche per il comportamento del sovrano. Da che cosa si deduce ciò? A nostro avviso, molto sono gli elementi che ci portano a sostenere una cosa del genere, alcuni li abbiamo ricordati anche prima e possiamo sintetizzarli in questo modo: a) le leggi di natura, salvo la seconda e la terza (l'ordine delle leggi di natura nel *Leviatano*), sono obbligatorie, in coscienza, anche per il sovrano; b) il sovrano deve perseguire l'interesse pubblico[790]; c) il sovrano non deve punire un'innocente, perché la paura di essere oppressi spinge gli uomini a chiedere l'aiuto degli altri e a ribellarsi[791], cioè in questo caso l'individuo potrebbe rifiutare la protezione pubblica e cercare la protezione privata. In altre parole, è vero che Hobbes da una parte afferma che il sovrano non può commettere un atto ingiusto nei confronti di un suddito, perché secondo lui un atto ingiusto è un atto che viola un patto[792]; poiché il sovrano non ha pattuito nessun patto con i sudditi[793], ne consegue che il

---

[789]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 93; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 45-46; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 145.
[790]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 179; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 166-168.
[791]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 169.
[792]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 82; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 31-32; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 130-131.
[793]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 161.

sovrano non può commettere un atto ingiusto nei confronti di un suo suddito. D'altra parte però, il fatto che Hobbes affermi che le leggi di natura obbligano anche il sovrano e inoltre il sovrano non deve punire un suddito innocente, ecc., a nostro avviso, significa che *di fatto* Hobbes ammette che il sovrano potrebbe agire in contrasto con le leggi di natura, ma *formalmente* ciò non autorizza il suddito a giudicare pubblicamente il comportamento del sovrano né ad accusarlo di avere violato la legge di natura, perché come abbiamo più volte detto spetta al sovrano stesso stabilire che cosa prescrive la legge di natura.

Sostenere che il sovrano deve rispettare, in coscienza, le leggi di natura e ammettere che *di fatto* il sovrano potrebbe violare le leggi di natura, significa che la legge di natura non è solo come un riferimento per i comandi futuri del sovrano, ma è anche un parametro per correggere i suoi comandi del passato. In altre parole, le leggi di natura negli scritti di Hobbes possono giocare un ruolo d'indirizzo e di correzione perché, almeno alcune di loro, non sono dei principi completamente astratti e generali, ma invitano a un comportamento concreto come ad esempio l'imparzialità del giudice. Tuttavia, poiché Hobbes non prevede nessun meccanismo d'interazione fra il potere sovrano e il Popolo, spetterà esclusivamente a chi detiene il potere sovrano decidere sul significato concreto delle leggi di natura e sulla correzione dei suoi comandi, quando il sovrano lo ritenga opportuno, il che concretamente significa che la questione rimane esclusivamente nelle mani del sovrano, come correlare le leggi di natura con il bene pubblico. In altre parole, com'è stato notato da Bobbio, la legge di natura viene utilizzata da Hobbes per fondare la legge positiva, però in seguito è la legge positiva che prescrive il significato concreto della legge di natura.

Abbiamo detto che secondo Hobbes il sovrano deve rispettare, in coscienza, le leggi di natura e abbiamo esaminato anche il suo significato, vediamo adesso invece la questione della violazione delle leggi di natura da parte del sovrano. Secondo Hobbes se il sovrano viola le leggi di natura egli è responsabile soltanto di fronte a Dio, e come abbiamo visto prima Taylor e Warrender collegano la responsabilità di fronte a Dio con il fatto che le leggi di natura sono comandi di Dio. La questione delle leggi di natura come comando di Dio l'abbiamo affrontata prima quando abbiamo analizzato l'interpretazione di Taylor e Warrender, adesso analizziamo la responsabilità del sovrano di fronte a Dio. In realtà, a nostro avviso, la tesi della responsabilità del potere sovrano, di fronte a Dio, per la violazione delle leggi di natura ci sembra una tesi non molto convincente. Per argomentare questo, facciamo un confronto con quanto scrivevano i sostenitori del Diritto di divino, a cui, in parte, abbiamo fatto cenno in precedenza quando abbiamo parlato del contesto storico.

Nella sua opera *The Trew law of free Monarchies: or the reciprock and mvtvall dvetie betwixt a free king, and his naturall subjects* (*La vera legge delle monarchie libere: ossia i doveri reciproci e mutui fra un Re libero e i suoi sudditi naturali*) Giacomo I, replicando a coloro che volevano utilizzare l'elemento religioso per argomentare la deposizione di un monarca eretico[794], sosteneva che il Re governa sul trono di Dio sulla terra, vale a dire poiché il potere del Re deriva da Dio, egli deve essere giudicato, per il suo esercizio, non dai suoi sudditi, ma soltanto da chi gli ha conferito il potere, cioè da Dio[795]. Inoltre secondo Giacomo I, anche un Re cattivo è stato mandato da Dio a causa dei peccati dei suoi sudditi. Per questo motivo, i sudditi non hanno diritto di liberarsi, da questa condizione, di loro iniziativa, cioè non hanno diritto a mettere in discussione l'autorità del Re, ma l'unico rimedio che hanno a disposizione è pregare Dio, perché solo lui può liberali da questa disgrazia[796].

Ne *La vera legge delle monarchie libere* Giacomo I affronta anche la questione del contratto fra il Re e il suo Popolo, al momento dell'incoronazione. Giacomo I nega che si possa parlare di un contratto fra il Re e il Popolo, ma aggiunge, anche se per ipotesi noi ammettessimo l'esistenza di un contratto del genere, la domanda che uno si deve porre è: chi decide sulla violazione di questo contratto? In altre parole, poiché il contratto è un'obbligazione reciproca, ne consegue che quando una parte ha violato il contratto l'altra parte non è più obbligata a rispettare il vincolo contrattuale; tuttavia, nel diritto privato, la violazione del contratto non avviene perché una delle parti lo pretende, ma perché è il giudice che decide se il contratto è stato violato oppure no. Di conseguenza, secondo Giacomo I, anche qualora parlassimo di un contratto fra il Re e il Popolo, poiché nessuno può essere giudice nella sua causa, sarà Dio a giudicare sul rispetto di questo contratto, perché soltanto lui è il giudice del giuramento fatto dal Re al momento dell'incoronazione[797]. In questo modo Giacomo I ritorna al punto di partenza, vale a dire il potere del monarca deriva da Dio ed egli è responsabile, per il suo esercizio, solo nei confronti di Dio.

Per quanto riguarda invece, il pensiero Hobbes sull'origine del potere politico (la questione emerge in modo chiaro soprattutto nel *De Cive* e nel *Leviatano*), se facessimo un confronto con i sostenitori del Diritto divino, il suo punto di partenza è completamente diverso, perché secondo Hobbes il potere politico deriva dalla rinuncia, da parte degli individui, del

---

[794]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. XLVII ss.
[795]Ivi, p. 61.
[796]Ivi, p. 67.
[797]Ivi, p. 68.

diritto naturale su tutte le cose. In altre parole, secondo Hobbes la fonte del potere politico non è sovrannaturale, perché non deriva da Dio, ma sono gli individui i quali, attraverso una decisione a maggioranza, *rinunciano* (in alcuni casi Hobbes scrive *trasferiscono*) al potere naturale su tutte le cose, a favore di un potere comune, a condizione che il detentore di questo potere comune garantisca a loro la protezione.

Continuando il confronto fra la premessa di Giacomo I e quella di Hobbes uno sarebbe spontaneamente indotto a concludere che, così come per Giacomo I il re è responsabile di fronte a Dio perché da lui ha origine il suo potere, anche per Hobbes, poiché il potere sovrano deriva dal consenso degli individui, il sovrano è responsabile di fronte agli individui. Tuttavia, come abbiamo visto prima, secondo Hobbes, se il sovrano viola le leggi di natura, egli non è responsabile verso i suoi sudditi ma verso Dio. In queste circostanze, uno potrebbe domandarsi, perché secondo Hobbes il sovrano non è responsabile verso i suoi sudditi ma verso Dio? Le risposte, che in parte le abbiamo esaminate anche in precedenza, possono essere molteplici: a) se Hobbes avesse ammesso che il sovrano è responsabile di fronte ai suoi sudditi, perché il suo potere deriva dal loro consenso, egli avrebbe paradossalmente condiviso quelle teorie che egli voleva attaccare, cioè le teorie contrattualistiche le quali sostenevano che il potere sovrano potrebbe essere revocato, perché deriva dal consenso del Popolo; b) affermare invece che il potere sovrano è semplicemente responsabile di fronte a Dio, nonostante abbia un effetto psicologico non irrilevante sulla gente ordinaria, se non viene accompagnata da altre teorie e strumenti, non ha delle conseguenze pratiche per il potere politico, perché altrimenti, le controversie sul potere politico, quando non vengono risolte da un compromesso, verrebbero risolte dall'alto dal Creatore (in senso figurato della parola Creatore) e non dalle guerre civili; c) affermare che il sovrano è responsabile verso Dio, è uno scudo per proteggersi contro le accuse di ateismo; d) affermando che il sovrano è responsabile verso Dio, Hobbes usa un argomento molto utile per contrastare le accuse di coloro, che riferendosi alla teoria dell'obbedienza politica di Hobbes, avrebbero potuto accusarlo di aver istituito un potere politico irresponsabile (l'aggettivo irresponsabile deve essere inteso, un potere senza limiti ma non senza un fine, perché il suo fine è la pace); in questo modo invece, Hobbes avrebbe potuto rispondere a queste accuse affermando che il potere sovrano è responsabile nei confronti di Dio, ma non nei confronti degli uomini; f) quando Hobbes afferma che il sovrano non è responsabile di fronte ai suoi sudditi, egli attacca le teorie contrattualistiche non solo perché egli non condivide l'idea che il potere politico sia limitato ma perché non condivide nemmeno la teoria secondo la quale il

potere sovrano è diviso un più istituzioni[798]; di conseguenza, se Hobbes avesse ammesso che il sovrano è responsabile di fronte ai suoi sudditi, egli non avrebbe potuto concludere che il potere sovrano deve essere assoluto e indivisibile, però in questo modo sarebbe crollato tutto il sistema hobbesiano.

Dopo aver risposto alla domanda sul rapporto fra le leggi di natura e il sovrano, analizziamo un'altra domanda, che cosa dettano agli uomini, le leggi di natura? Come abbiamo accennato prima, la leggi di natura dettano all'individuo di cercare la pace quando è possibile, altrimenti si devono utilizzare tutti i mezzi per difendersi. Per comprendere questo ragionamento dobbiamo tenere presente che, a partire dal *De Cive*, il pensiero di Hobbes diventa strettamente deduttivo, nel senso che si parte da una premessa per dedurre tutte le conseguenze che derivano da essa. La premessa è l'autoconservazione, ma per tenere in piedi questa premessa è necessario avere degli strumenti artificiali, perché lo strumento naturale che è l'autodifesa individuale, non è efficiente. Secondo Hobbes, lo strumento artificiale più efficiente per garantire l'autoconservazione è l'esistenza di un potere comune che monopolizzi l'esercizio della forza[799], che giudichi sulle controversie fra i suoi sudditi, che giudichi sulle dottrine politiche e religiose (pubbliche) se sono conformi oppure no al potere sovrano, ecc. Siamo giunti così ad argomentare che, secondo Hobbes, l'obbiettivo fondamentale dell'individuo è vivere in pace e il miglior modo per raggiungere questo obbiettivo è istituire e obbedire a un potere comune assoluto, indivisibile ed ereditario.

Nel pensiero di Hobbes la pace è diametralmente opposta allo stato di natura, che è uno stato di guerra, vale a dire, egli vede la guerra come un male naturale che va tenuto sotto controllo dal potere sovrano. Come si può notare, Hobbes non sarebbe stato d'accordo con la definizione della guerra che darà Clausewitz, secondo il quale la guerra non è un male naturale, ma è un mezzo per *costringere l'altro a sottomettersi alla nostra volontà*[800], vale a dire secondo Clausewitz la guerra è originata da uno scopo politico, perché la guerra non è altro che uno degli strumenti della politica[801]. Questo ragionamento di Clausewitz, per molti aspetti, riprende quanto aveva affermato sant'Agostino nella *Città di Dio* in cui egli afferma che il disaccordo fra gli uomini non nasce dalla pace, perché tutti vogliono la pace, il conflitto invece nasce sulle

---

[798]In un passo degli *Elementi* Hobbes stesso accenna, per rifiutarla, a quella che diventerà la teoria della divisione dei tre poteri, dove un'istituzione ha il potere di fare le leggi, un'altra il potere giudiziario, e la terza ha il potere di eseguire le leggi, vedi: HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 115.

[799]COADY C. A. J., *Morality and Political Violence*, Cambridge University Press, 2008, p. 43.

[800]CLAUSEWITZ K. V., *Della guerra*, tradotto da BOLLATI A., e CANEVARI E., Mondadori, Milano, 1970, p. 19.

[801]Ivi, pp. 37-38.

condizione della pace. In altre parole, secondo sant'Agostino anche chi intraprende una guerra, non lo fa perché non vuole la pace, ma perché non è contento delle condizioni della pace presente; di conseguenza, il fine di chi intraprende una guerra non è la guerra ma la pace[802], vale a dire una pace nuova in condizioni a lui più favorevoli. Dobbiamo aggiungere però, che non tutti gli accordi di pace, dopo la guerra, sono uguali fra loro, nell'equilibrio fra il vincitore e il perdente, perché alcuni accordi riconoscono la dignità anche al perdente, altri accordi invece mirano semplicemente alla sua umiliazione.

Vedendo il pensiero di Hobbes nel suo complesso, la pace non è soltanto il bene supremo ma, in un certo senso, diventa il bene esclusivo. Questo significa che nel pensiero di Hobbes la sicurezza deve prevalere su ogni altro aspetto umano, come l'eguaglianza, il consenso, la proprietà e la libertà, perché: a) anche se gli uomini sono uguali, dopo la sua istituzione, il potere sovrano diventa un potere ereditario, b) dopo l'istituzione del potere comune, la nozione del consenso scompare; c) il diritto di proprietà non esiste nei confronti del potere sovrano; d) il sovrano può censurare le dottrine pubbliche. Per fare un confronto con Locke, secondo Hobbes il bene supremo è la vita, per Locke invece non è solo la vita, ma anche la libertà e i patrimoni (*estates*), racchiusi nel termine proprietà (*property*)[803].

Un'altra questione che emerge dal ragionamento di Hobbes secondo cui la vita è il bene supremo ed esclusivo, è la seguente: poiché anche chi è al servizio del potere comune mira alla propria conservazione, che cosa succede se invece di difendere il sovrano egli preferisce rinunciare a farlo e in questo modo favorisce colui (o meglio coloro) che si ribella contro il sovrano? In altre parole, secondo Hobbes da una parte attacca il coraggio, con il quale intende *il disprezzo delle ferite e della morte violenta*[804] è una delle cause che disturba la coesistenza pacifica, d'altra parte però è sempre il coraggio che è necessario per garantire la pace fra gli individui. Hobbes cerca di risolvere questo problema, aggiungendo nella revisione del *Leviatano* un'altra legge di natura, oltre a quelle presenti nel XIV e XV capitolo, che è la seguente *every man is bound by nature, as much as in him lieth, to protect in war the authority, by which he is himself protected in time of peace (ogni* uomo *è obbligato per natura, per quanto può, di difendere in guerra, l'autorità dalla quale egli è stato protetto in tempo di pace)*[805].

---

[802]S. AGOSTINO, *La città di Dio*, libro XIX, 12.
[803]LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government, Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884, libro II, cap. IX, p. 256.
[804]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 701.
[805]Ivi, p. 703.

Hobbes considera la pace non solo come un dovere ma anche un fatto accettato *sempre* dalla stragrande maggioranza degli uomini, tant'è vero che le cause della guerra civile egli le collega strettamente con le ambizioni personali di alcuni uomini, a prescindere se si tratti della religione, del desiderio di comandare o delle ricchezze, ecc.; addirittura, in un passo del *Leviatano* Hobbes considera un pazzo (*fool*) colui che vorrebbe mettere in discussione il rispetto dei patti quando egli ritiene che poter trarne dei benefici[806]. Se ci riferiamo, in modo particolare al *Leviatano*, questo ragionamento di Hobbes non ci sembra completamente realistico, perché se è vero che in generale la stragrande maggioranza della popolazione desidera vivere in pace, è anche vero che il *Leviatano* fu scritto dopo la guerra civile inglese fra il Re e il Parlamento, vale a dire durante la guerra civile, la maggioranza della popolazione, che partecipò nella guerra, non sostenne la Monarchia ma il Parlamento, perché se avesse sostenuto la Monarchia non avrebbe vinto il Parlamento. Dal ragionamento di Hobbes invece, dovremmo concludere che chi detiene il potere comune (coercitivo), attraverso il quale garantisce la coesistenza pacifica, ha sempre il consenso della stragrande maggioranza della popolazione, perché la popolazione preferisce di vivere in modo pacifico sempre, piuttosto che mettere in discussione il potere di chi deve garantire la coesistenza pacifica, però possiamo dire che le rivoluzioni moderne dimostrano che questo ragionamento, molte volte, non è vero.

Concludiamo con le leggi di natura, esaminando la questione del loro riconoscimento. Secondo Hobbes il modo migliore per riconoscere le leggi di natura è applicare, nella nostra coscienza, questa regola: *do not that to others, you would not have done to yourself* [807] (*non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*)[808]. Da questa regola emergono due aspetti: la reciprocità e la versione negativa della regola d'oro che troviamo nei vangeli di Matteo e Luca in cui Gesù predica la reciprocità positiva *tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro*[809]. La reciprocità in Hobbes è stata approfondita da Lloyd, in modo particolare la reciprocità nella terza legge di natura che detta agli individui di rispettare reciprocamente i patti[810]. A prima vista, la differenza fra la reciprocità positiva e quella positiva potrebbe non

---

[806]HOEKSTRA K., *Hobbes and the Foole*, in "Political Theory", 1997, vol. 25, n. 5, pp. 620-654; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 132.

[807]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 92; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 45; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 144.

[808]Da notare che nell'art. 6, della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, della Costituzione francese del 24 giugno 1793, si afferma che la libertà ha come limite morale la massima: *non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te*.

[809]*Il Vangelo di Matteo* 7, 12; *Il Vangelo di Luca*, 6, 31;

[810]LLOYD S. S., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, 2009, p. 49 ss.

sembrare così importante, però in realtà la differenza è considerevole, perché ci basta ricordare che, nel Vangelo di Luca, la frase sulla reciprocità positiva, che abbiamo citato prima, viene preceduta da un paragrafo in cui Gesù predica di amare i nostri nemici, di fare del bene a quelli che ci odiano, di dare senza chiedere indietro, ecc.; se uno vedesse la questione sotto il profilo della reciprocità negativa, un paragrafo del genere in cui si predica di amare i nemici, ecc., a nostro avviso verrebbe considerato inappropriato. D'altra parte, notiamo anche che la reciprocità negativa proposta da Hobbes la troviamo anche nella tradizione ebraica[811] e in quella pagana[812].

Analizzando la reciprocità negativa nel pensiero di Hobbes, si può notare che la troviamo in molte delle leggi di natura da lui proposte. Riferendoci all'ordine delle leggi di natura nel *Leviatano*, la troviamo: a) nella prima legge di natura che, come abbiamo detto prima, ci detta di cercare la pace, reciprocamente, a condizione che ciò sia possibile; b) nella seconda legge di natura che è la rinuncia reciproca al diritto naturale su tutto; c) nella terza legge di natura che è il rispetto reciproco dei patti; c) nella quinta legge di natura che consiste nello sforzo reciproco ad accomodarsi agli altri; d) nell'ottava legge di natura che detta agli individui di rispettarsi reciprocamente, non odiando o disprezzando l'un l'altro; f) nella nona legge di natura che consiste nel riconoscimento reciproco dell'eguaglianza naturale fra gli individui; g) nella decima legge di natura che consiste nel mantenimento reciproco, da parte degli individui, di alcuni diritti (il diritto alla vita) dopo l'uscita dallo stato di natura; h) nella sedicesima legge di natura che ci detta, nelle controversie, di sottomettersi reciprocamente al giudizio di un arbitro; i) nella diciassettesima legge di natura che consiste nel riconoscere reciprocamente che nessuno può essere giudice in causa propria. Da notare però, come abbiamo visto anche in precedenza, nei suoi scritti, Hobbes parla di alcuni problemi sociali e in secondo luogo rifiuta l'idea di vendetta nelle questioni penali.

---

[811]*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 2329, nota 7, 12.
[812]PASQUALUCCI P., *Commento al Leviathan: la filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, Margiacchi-Galeno, Perugia, 1999, pp. 236-237, nota 39.

CAPITOLO III

IL POTERE SOVRANO

3.1 L'USCITA DALLO STATO DI NATURA:

PATRIARCATO, FEUDALESIMO E STATO MODERNO

Nella sua prima opera politica, *Elementi di legge naturale e politica* (1640), alla fine del XIV capitolo Hobbes scrive che è la ragione detta a ciascun uomo di uscire dallo stato di natura e di cercare la pace[813]. Successivamente, dopo aver parlato delle leggi di natura, del contratto e della paura come motivo di sottomissione, Hobbes parla delle tre forme di governo, la democrazia, l'aristocrazia e la monarchia[814] però, com'è stato osservato da Bobbio, nei primi scritti di Hobbes, con il termine democrazia s'intende sia l'assemblea (ipotetica) originaria costituente sia l'assemblea popolare[815], perché non c'è una netta distinzione fra le due. Inoltre, com'è stato notato da Strauss, negli *Elementi* e nel *De Cive* la monarchia s'identifica di più con il governo naturale[816], il quale viene contrapposto alla forme di governo artificiale, cioè alla democrazia e alla aristocrazia. Il punto di riferimento, secondo Strauss, per identificare, nei primi scritti di Hobbes, la monarchia come governo naturale è che negli *Elementi* e nel *De Cive* la questione della successione nella monarchia[817] viene trattata nello stesso capitolo dedicato al potere paterno[818]. Quanto afferma Strauss sulla successione della monarchia è vero, però

---

[813]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, cap. XIV, 14, p. 74.
[814]Ivi, parte seconda, cap. II, p. 118 ss.
[815]*Opere politiche di Thomas Hobbes*, tradotte e curate da BOBBIO N., UTET, Torino, 1978, pp. 193-194, nota 4.
[816]STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952, p. 60.
[817]Ivi, p. 61.
[818]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IV; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. IX.

dobbiamo precisare che anche negli *Elementi* Hobbes parla del Re elettivo[819] e nel *De Cive* parla della Monarchia convenzionale[820]. Inoltre, dobbiamo aggiungere che nel *Leviatano* la differenza fra il governo naturale e il governo artificiale viene considerevolmente ridotta; per essere più precisi, anche nel *Leviatano* Hobbes parla della differenza fra il governo naturale e quello artificiale, però in quest'opera l'autorità viene sempre più a identificarsi con colui o coloro che riescono a garantire ai sudditi la pace; nello stesso tempo, nel *Leviatano* diminuisce la differenza fra potere naturale e artificiale, perché, oltre al potere sovrano, anche il potere paterno e il potere dispotico (feudale, padronale) vengono presentati, in modo più chiaro, come dei poteri artificiali.

Anche *nel De Cive* e nel *Leviatano* Hobbes sostiene che la ragione spinge gli individui a uscire dallo stato di natura[821] e un patto estorto con la paura, nello stato di natura, è valido[822]. Nel *Leviatano* però, alla fine del XIV capitolo Hobbes scrive che, oltre alla ragione, ci sono anche alcune passioni che portano gli individui a uscire da una situazione in cui non c'è un potere comune. Per quanto riguarda la ragione essa è identificata con le leggi di natura di cui abbiamo parlato in precedenza, le passioni invece, oltre alla paura della morte, sono il desiderio di avere le cose necessarie per una vita comoda e la speranza di ottenerle con il proprio lavoro[823].

Possiamo dire che gli elementi principali che Hobbes usa per argomentare l'uscita degli uomini dallo stato di natura e l'istituzione del potere sovrano sono: l'individuo e il contratto. In questa sezione esamineremo l'individuo, il contratto invece lo esamineremmo nella sezione successiva. La critica ha discusso molto su chi fosse l'individuo di cui parla Hobbes e le posizioni sono molto varie: a) l'individuo di Hobbes ha valore universale perché è un essere astratto; b) l'individuo di Hobbes è contestualizzato ed è filo monarchico, perché sostiene il governo assoluto; c) l'individuo di Hobbes è contestualizzato, ma è sostenitore della borghesia perché è attaccato ai piaceri materiali e vuole un potere sovrano che garantisca l'ordine e la pace; d) l'individuo di Hobbes è borghese perché, di fronte alla morte violenta, rifiuta la vanità e l'onore; f) l'individuo di Hobbes non è universale, ma riguarda soltanto i padri di famiglia; g) l'individuo di Hobbes è un credente che obbedisce al sovrano, perché quest'ultimo deve agire nel rispetto delle leggi di natura le quali sono comandi di Dio. D'altra parte però, c'è un consenso molto ampio sul fatto che Hobbes è un sostenitore del governo assoluto, che la sua preoccupazione principale è il conflitto politico in Inghilterra (qualora uno tenesse conto del

[819] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, pp. 121-123.
[820] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VII, p. 100 ss.
[821] Ivi, cap. I, 15, p. 13.
[822] Ivi, cap. II, 15, pp. 23-24.
[823] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 116.

contesto), e inoltre possiamo dire che, in modo particolare nel *Leviatano*, Hobbes riconosce tre tipi di autorità: patriarcale, dispotica (feudale) e potere comune.

La nostra analisi sarà soprattutto contestualistica, dell'Inghilterra di Hobbes, però in funzione del contesto, faremmo riferimento anche al patriarcato e al sistema feudale. Vediamo innanzitutto il rapporto fra il pensiero di Hobbes e il patriarcato, ma ci limitiamo a esaminarlo soltanto sotto due aspetti del patriarcato, l'aspetto politico e quello ideologico. Il patriarcato politico è una questione molto complessa e può variare molto nei casi diversi che uno prende in considerazione. Il patriarcato politico si caratterizza per il fatto che un gruppo di persone legate da legami di sangue e per motivi economici vivono insieme sotto l'autorità del maschio più anziano. Quest'ultimo, ha potere assoluto sui membri del gruppo[824], vale a dire, ha il potere di disciplina, di decidere misure coercitive e di decidere sul loro matrimonio, ecc. Questo però non significa che in un patriarcato il maschio più anziano ha un potere arbitrario, perché le sue decisioni sono condizionate dalle consuetudini e dalle tradizioni[825]. Inoltre, il patriarcato primitivo assomiglia di più a una situazione in cui il gruppo decide sui singoli membri, attraverso il patriarca, perché nessun membro gode di qualche patrimonio o di uno staff personale[826].

Diversa è la situazione in cui il potere patriarcale si trasforma in un potere patrimoniale, perché in questo caso viene introdotta la schiavitù e il capo ha attorno a sé uno staff di persone a suo servizio, e in questo modo prende vita un piccolo regno che in alcuni casi potrebbe estendere il suo territorio, in altri invece potrebbe essere sconfitto e finire sotto il dominio di altri. D'altra parte, il patriarcato potrebbe avere come conseguenza anche il riconoscimento, da più famiglie, di un'autorità comune di riferimento; in questo modo, il potere del patriarca diminuisce, perché l'autorità comune interverrà, in alcune questioni che prima era dominio esclusivo del patriarca. Tuttavia, se ci riferiamo all'antichità, in cui abbiamo un'autorità comune come quello dell'Impero Romano, anche se nel corso del tempo il potere del patriarca (il capofamiglia) era diminuita[827], egli aveva comunque mantenuto un potere significativo nei confronti dei membri della famiglia.

Con questa sintesi sul patriarcato politico volgiamo mettere in evidenza cinque punti: a) se non c'è un istituzione comune fra più famiglie, la protezione dei membri della famiglia viene garantita dal patriarca, il quale naturalmente ha anche poteri coercitivi nei confronti di questa piccola comunità politica; b) se non c'è un istituzione comune fra più famiglie, come ad esempio

---

[824]MAINE H. S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London, 1908, p. 109.
[825]WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978, p. 1008 ss.
[826]Ivi, p.231.
[827]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., Torino, UTET, 1964, vol. I, p. 194 ss.

nel caso dell'Impero Romano, la protezione, che una comunità politica del genere offre ai suoi membri, è molto debole, per resistere ai disordini interni o agli attacchi esterni, tant'è vero che un piccolo gruppo di persone armate potrebbe sconfiggerla e sottometterla; c) anche quando c'è un autorità comune fra le famiglie, nella sfera domestica[828], il padre di famiglia mantiene un potere considerevole nei confronti dei membri della famiglia (siccome nelle società patriarcali la famiglia era numerosa, non stiamo parlando soltanto dei minorenni ma anche dei maggiorenni); d) la responsabilità non è individuale, ma è il padre di famiglia che risponde per gli atti commessi dai membri della famiglia[829]; e) i conflitti e le contrattazioni non sono fra più individui, ma fra più famiglie, attraverso i padri di famiglia[830]; di conseguenza l'uomo non è visto in quanto individuo, ma come membro "naturale" di un determinato gruppo[831], in questo caso della famiglia.

Vediamo adesso l'opinione di Hobbes sul potere patriarcale, tenendo conto del fatto che egli rifiuta la possibilità di avere più di un'autorità, vale a dire secondo Hobbes non ci possono essere situazioni in cui, come abbiamo accennato in precedenza, abbiamo un'autorità coercitiva nelle questioni pubbliche e contemporaneamente, un'altra autorità, nelle questioni private. Come abbiamo detto prima, nel *Leviatano* Hobbes distingue chiaramente fra una grande monarchia e un governo famigliare, perché la monarchia può essere una forma di governo che viene istituita in un determinato momento (monarchia istitutiva), ma soprattutto perché la monarchia ha un numero di persone e capacità che non possono essere comparate a un governo famigliare. In secondo luogo, per quanto riguarda i figli, Hobbes afferma che non è la procreazione ma è la preservazione[832] (nel *Leviatano* si parla addirittura del *consenso del figlio*) che giustifica l'obbedienza nei confronti di chi gli garantisce la protezione. In altre parole, per contrastare le teorie di coloro che sostenevano che l'obbedienza dei figli è naturale, Hobbes porta avanti il seguente ragionamento: la procreazione è un fatto naturale, la protezione invece è artificiale, ne consegue che l'obbedienza dei figli non è naturale ma artificiale, perché l'obbedienza non è collegata con la procreazione ma con la protezione. D'altra parte però, paradossalmente, così come per il potere sovrano, una volta che il figlio acconsente alla protezione dal potere paterno, secondo Hobbes l'obbedienza nei confronti di quest'ultimo deve essere assoluta[833] e perpetua.

---

[828]MAINE H. S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London, 1908, p. 121 ss.
[829]Ivi, p. 128.
[830]Ivi, p. 277.
[831]Ivi, p. 162.
[832]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IV, 3, pp. 132-133.
[833]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 190-191.

Sul rapporto contrattuale fra il padre e il figlio, qualche critico ha considerato come un tentativo senza successo[834], il tentativo di Hobbes di considerarlo, come un rapporto consensuale, perché il bambino non ha ancora la capacità di esprimere il suo consenso: in questo senso, Hobbes stesso, in un passo del *Leviatano* afferma che la legge del sovrano non può essere applicata ai bambini[835], perché non sono ancora capaci di esprimere la loro volontà. A nostro avviso la questione dovrebbe essere vista sotto due aspetti. In primo luogo, in modo particolare nel *Leviatano*, il rifiuto di Hobbes dell'idea che l'autorità politica (di qualsiasi forma) abbia la sua origine, semplicemente, nella natura. Per questo motivo, quando Hobbes parla dell'autorità paterna, egli utilizza la nozione della protezione del figlio, per affermare che anche la madre può proteggerlo e in questo caso il figlio non deve obbedire al padre ma alla madre[836], vale a dire l'obbedienza non è necessariamente collegata al potere paterno ma alla protezione del figlio che potrebbe provenire anche dalla madre; tuttavia, se la donna è sotto la protezione del maschio, in questo caso l'obbedienza del figlio è automaticamente nei confronti del padre. In secondo luogo, possiamo notare che quando Hobbes parla del potere paterno egli sta parlando di una società patriarcale e questo lo possiamo dedurre anche dal titolo del capitolo [nel *Leviatano*, il capitolo XX, *Of Dominion Paternal (Del dominio paterno)*; nel *De Cive*, il capitolo IX, *Of the right parents over their children (Del diritto dei genitori sui loro figli)*] e dal fatto che sia negli *Elementi* sia nel *De Cive* quando parla del dominio paterno, parla anche del dominio sui servi[837].

Se stiamo parlando di una società patriarcale, l'obbedienza del figlio nei confronti del padre, non è solo quando il figlio è minorenne, ma anche quando diventa maggiorenne, in questo senso, la questione non sarebbe più se il figlio (maggiorenne) ha l'età e la capacità di dare il suo consenso, ma uno dovrebbe domandarsi qual è la differenza fra il potere sovrano e il potere paterno (patriarcale), se anche quest'ultimo viene interpretato da Hobbes, in retrospettiva cioè interpretando il passato, soprattutto nel *Leviatano*, come un potere non naturale, perché, all'inizio, è necessario il consenso del figlio? Le differenze principali fra il potere paterno e quello sovrano sembrano essere due: a) il potere sovrano è più stabile; b) nel potere paterno il consenso è fra l'autorità (il padre) e i subordinati (i figli); nel potere sovrano invece il consenso non è tra l'autorità (il sovrano) e i subordinati (i sudditi), ma soltanto fra i sudditi. Tuttavia, secondo Hobbes anche sotto il potere patriarcale, dopo il consenso iniziale, i figli devono

---

[834]THOMAS K., *Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 188-189.
[835]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 257.
[836]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. IX, 3, p. 116-117.
[837]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IV, 10, p. 135; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. IX, 10, pp. 121-122.

obbedire al padre in modo assoluto, perché egli ha su di loro il diritto di vita e di morte[838]. In ogni caso, la presentazione di Hobbes dalla società patriarcale come una società contrattuale sembra di più uno strumento utile per attaccare quelli che volevano sostenere che una società del genere fosse una società naturale. Bisogna aggiungere però, che la tesi di Hobbes secondo la quale anche la società patriarcale è una società contrattuale che nasce dal consenso dei figli nei confronti del padre non sembra molto convincente perché, com'è stato notato, una società patriarcale assomiglia di più ad una società fondata sullo status che sul contratto[839]; tuttavia, come abbiamo detto l'interpretazione di Hobbes della società patriarcale, in modo particolare nel *Levitano*, molto probabilmente è un'interpretazione teleologica e ha come obbiettivo, dimostrare che anche il potere patriarcale è un potere artificiale.

Questo per quanto riguarda il patriarcato politico. Vediamo adesso il patriarcato sotto il profilo ideologico. Con il patriarcato ideologico, qui intendiamo i sostenitori del Diritto divino dei Re (*Divine Right of Kings*) nell'Inghilterra del XVI e XVII secolo, a cui abbiamo fatto qualche cenno anche in precedenza, ma qui cerchiamo di affrontare la questione in modo più approfondito. Gi esponenti di questa corrente di pensiero, tra cui possiamo ricordare Robert Filmer, Dudley Digges, William Goodwin, Roger Maynwaring, Peter Heylyn, John Overall, Johon Buckeridge e John Maxwell, provenivano e dalla Chiesa anglicana[840] e da una parte dall'aristocrazia cioè da quella parte dell'aristocrazia con posizioni radicali, ed erano filomonarchici. Naturalmente c'erano delle differenze fra i diversi autori di questa corrente, sull'obbedienza politica, però l'elemento comune che li collegava era la teoria secondo la quale l'autorità politica ha potere assoluto perché proviene da Dio[841] e gli strumenti a cui essi ricorrevano per sostenere questa teoria possono essere sintetizzati nei seguenti punti: a) l'interpretazione della Bibbia; b) il potere paterno è di origine naturale; c) il principio ereditario; d) la primogenitura[842]; e) l'interpretazione della tradizione; f) l'interpretazione del rapporto coniugale fra il marito e la moglie; g) la teoria di Bodin sulla sovranità.

---

[838]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IV, 8, p. 134; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. IX, 7, p. 119.

[839]MAINE H. S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London, 1908, p. 117 ss., 151.

[840]MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. XXVIII ss.; FERDON G., *The Political Use of the Bible in Early Modern Britain: Royalists, Republicans, Fifth Monarchists and Levellers*, Jubilee Centre, 2013, pp. 10-18.

[841]BUCKERIDGE J., *A Sermon Preached at Hampton Court Before the Kings Majesty*, Robert Barker, London, 1606, A 2.

[842]FILMER R., *Patriarcha and Other Writings*, a cura di SOMMERVILLE J. P., Cambridge University Press, 2000, p. XXI.

Il punto di partenza dei sostenitori del Diritto divino è che, per natura, l'uomo non nasce libero[843] ma obbligato. Quest'obbligo deriva da Dio il quale, all'inizio aveva conferito ad Adamo[844] il potere di comandare sui suoi figli, e Adamo l'ha tramandato al maschio più anziano; successivamente i padri di famiglia l'hanno tramandato agli altri padri di famiglia, e così via fino ad arrivare alla monarchia dei giorni di cui stiamo parlando. Di conseguenza, secondo questa interpretazione, il Re d'Inghilterra, deve essere considerato successore di Abramo che continua a esercitare il potere il potere politico, tramandato nel tempo dai padri di famiglia, dopo la morte di Adamo.

Siccome secondo questa interpretazione sia il potere paterno che il potere politico del Re, sono di origine naturale, uno dovrebbe domandarsi qual è il rapporto fra il Re e il capo di famiglia? La risposta più probabile sembra essere questa: dentro la famiglia comanda il padre di famiglia (è utile ricordare che qui non stiamo parlando di una famiglia nucleare ma di una famiglia numerosa in cui, oltre al capofamiglia e a sua moglie, ci sono anche altre persone adulte[845]), fra i padri di famiglia invece comanda il Re, però in un passo del *Patriarcha* Filmer afferma che gli atti di sovranità del Re distribuiscono diritti e privilegi: *to every subordinate and inferior Father and to their children* (*a ciascun Capofamiglia subordinato e subalterno, e ai suoi figli*)[846].

Nei nostri giorni una teoria del genere, sull'obbedienza politica, in molti paesi, potrebbe sembrare strana e poco convincente, però se contestualizzata all'Inghilterra dei primi decenni del XVII secolo non dovrebbe essere considerata molto arcaica, perché nell'Inghilterra di quel tempo, anche se a partire dalla seconda meta del XVII stavano avvenendo gradualmente dei cambiamenti significativi nella società inglese[847], il padre di famiglia aveva un potere notevole[848]. Inoltre, dobbiamo ricordarci che dietro il potere paterno vi era anche una lunghissima tradizione[849] che si rifaceva ad Aristotele, anche se va precisato che Aristotele aveva

---

[843]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 12.
[844]*Genesi*, 5, , vedi: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 32 ss.
[845]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, pp. 24-25.
[846]Ivi, p. 63.
[847]STONE L., *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Harper & Row, 1977, p. 221 ss.
[848]Ivi, p. 157.
[849]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 18 ss.

fatto la distinzione fra il potere paterno e il potere politico, perché secondo Aristotele il potere politico si esercita sugli uomini liberi[850].

Per quanto riguarda l'interpretazione della *Bibbia* notiamo che nell'Inghilterra del XVI-XVII secolo, il Quinto comandamento: *onora il padre e la madre*[851], partendo dalla premessa del patriarcato, veniva considerato un comandamento molto importante, per spiegare l'obbedienza naturale nei confronti del Re e delle altre autorità, tant'è vero che veniva insegnato con grande attenzione anche nel catechismo dalla Chiesa anglicana[852]. Inoltre, anche nel *Nuovo testamento* troviamo passi che prescrivono ai figli di obbedire ai genitori e alla moglie di obbedire al marito, per esempio nella *Lettera agli Efesini* S. Paolo scrive: *Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto*[853]*; il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa…come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto*[854].

Per quanto riguarda l'importanza del principio ereditario e della primogenitura nell'Inghilterra dei primi decenni del XVII, è stata proposta un'analogia fra la sfera economica e quella politica, nel senso che l'opinione, ben accettata, la quale favoriva la successione del maschio più anziano alla proprietà del padre, si rifaceva proprio al patriarcato[855], sotto il profilo economico. In altre parole, la primogenitura e il principio ereditario nel campo economico poteva avere influenza anche nel campo politico.

Sul riferimento alla tradizione del passato, oltre al riferimento ad Aristotele (la società politica è un'unione di famiglie), possiamo ricordare anche un'interpretazione di Diggs della *Magna Carta*. Riferendosi all'articolo della *Magna Carta* sulla libertà personale, nessun uomo libero può essere imprigionato, ecc., senza un giudizio legale dei suoi pari, Diggs interpreta questa regola per sostenere che poiché il Re non ha dei pari, egli non può essere né giudicato né condannato[856].

---

[850]ARISTOTELE, *Politica*, I (A), 6, 1255, b, vedi: *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 486.
[851]*Esodo*, 20,12; *Deuteronomio*, 5,16, vedi: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 168, 359.
[852]SCHOCHET G. J., *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century England*, Transaction, New Jersey, 1988, p. 73 ss.
[853]*Lettera agli Efesini* 6,1, vedi: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 2791.
[854]*Lettera agli Efesini* 5,23-24, Ivi, p. 2791.
[855]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 23.
[856]DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647 (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 83.

Prima di vedere la teoria di Bodin sulla sovranità, vediamo l'equiparazione del rapporto fra il marito e la moglie, con il rapporto fra il Re e i sudditi. Abbiamo citato in precedenza che, in un passo della Bibbia in cui S. Paolo equipara la relazione fra Cristo e la Chiesa con la relazione fra il marito e la moglie, cioè è una relazione indissolubile. Tra i sostenitori della monarchia assoluta[857] viene ripresa questa comparazione, ma per spiegare il rapporto fra la monarchia e i sudditi, vale a dire per argomentare che così come il matrimonio è indissolubile, anche il legame fra la monarchia e i sudditi è un legame assoluto che non può essere sciolto[858]. Lo stesso Giacomo I scrive: *What God hath conioyned then, let no man separate. I am the Husband, and all the whole Isle is my lawfull Wife ; I am the Head, and it is my Body*[859] (*dunque, nessun uomo separi ciò che Dio ha unito. Io sono il marito e l'intera isola è la mia legittima moglie; io sono la testa e lei è il mio corpo*).

Anche il filomonarchico Diggs (Digges) Dudley (1613–1643) paragona il rapporto fra il Re i sudditi con il matrimonio, ma usa anche la nozione del contratto. Secondo Diggs, per instaurarsi una monarchia, è necessario il consenso delle due parti (Re e sudditi), però una volta stabilito il contratto, esso non può più essere rotto, perché l'unione fra il Re e i sudditi viene garantita dall'ordine divino. Inoltre, secondo Diggs, come nel matrimonio in cui c'è una parte superiore (il marito) e una parte inferiore (la moglie), anche nel contratto politico c'è la parte superiore che è il Re e la parte inferiore che è il Popolo; di conseguenza anche se, in qualche caso, la richiesta di divorzio dalla parte superiore cioè del marito è stata ammessa (ricordiamo che un caso eccellente è il divorzio di Enrico VIII), una richiesta del genere non è stata ammessa per la parte inferiore[860]. In altra parole, tradotto in termini pratici, secondo Diggs, il Re, se vuole, può anche abdicare, però i sudditi non possono sciogliersi dal vincolo di obbedienza nei suoi confronti.

Per quanto riguarda invece l'influenza della teoria di Bodin sui teorici del Diritto divino in Inghilterra, possiamo notare che nei suoi scritti Filmer cita *I sei libri dello Stato* di Bodin, per

---

[857]Se facessimo un confronto con alcuni filoparlamentari come Milton, possiamo notare che egli sostiene il contrario cioè il diritto al divorzio coniugale, vedi: MILTON J., *The Doctrine and Discipline of Divorce* (pubblicato per la prima volta nel 1643, 1644), in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 192 ss.

[858]ROBERTS PETERS B., *Marriage in Seventeenth-Century English Political Thought,* Palgrave Macmillan, 2004, p. 29.

[859]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 272.

[860]DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647 (pubblicato per la prima volta nel 1643), pp. 113-114.

sostenere che non si può parlare di un governo misto[861]. D'altra parte, la posizione di Filmer è molto simile alla posizione di Bodin sia sulla questione del potere politico che sui privilegi del Parlamento (in Francia gli Stati generali), perché così come per Bodin[862], anche per Filmer il potere del Re (Bodin però, accetta come forme di governo anche la democrazia e l'aristocrazia) deve essere assoluto: *the prince is not subject to his laws, nor to the laws of his predecessors* (*il Principe non è soggetto alle sue leggi, né alle leggi dei predecessori*)[863]. Inoltre, così come per Bodin la convocazione del Parlamento (in Francia gli Stati generali) da parte del Re, per presentargli delle petizioni, non sminuisce il potere assoluto del monarca[864], anche per Filmer i privilegi del Parlamento devono essere considerati come delle semplici concessioni da parte del Re[865].

Prima di fare un confronto con il pensiero di Hobbes, i punti principali della *premessa* della teoria del Diritto divino, possono essere sintetizzati come segue: a) non si può parlare di un'eguaglianza naturale fra gli individui, perché c'è un ordine e una gerarchia naturale; b) non si può parlare di libertà o di diritto naturale dell'individuo, perché i figli sono assoggettati ai parenti (al padre)[866] dal momento della nascita; di conseguenza, il consenso dell'individuo è irrilevante, perché gli viene assegnato, dalla natura, un determinato ruolo (nel ruolo del figlio oppure del padre), in modo arbitrario[867]; c) non si può parlare di un potere politico artificiale, perché il potere di comandare è di origine naturale, in quanto deriva da Dio; d) non si può affermare che all'origine il potere politico risiede nella moltitudine degli individui (Popolo), perché essa risiede nei padri di famiglia; e) non si può parlare di un potere sovrano per istituzione[868], perché il potere del Re è stato ereditato da Adamo il quale aveva avuto il potere di comandare, non dai suoi figli ma direttamente da Dio. Dopo questa sintesi possiamo dire che, tra le altre, due sono le questioni principali a cui la teoria del Diritto divino non dà una risposta: a) visto che questa teoria addotta un approccio storico, essa non tiene conto dei casi di aristocrazia e democrazia (per quella parte di persone che aveva diritto di partecipare) nel passato; b) non tiene conto dei

---

[861]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 280.
[862]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, cap. VIII, p. 345 ss.
[863]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 318.
[864]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, cap. VIII, p. 374.
[865]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 174 ss.
[866]Ivi, p. 57.
[867]Ivi, p. 13.
[868]MARTINICH A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge University Press, 1999, p. 260.

casi di invasione[869], vale a dire quando, a causa dell'invasione, il potere di comandare è passato nelle mani del vincitore e non nelle mani del maschio più anziano nella famiglia; c) non tiene conto delle ribellioni interne nel corso del tempo.

Comunque sia, adesso cerchiamo di fare un confronto molto sintetico fra gli scritti di Hobbes e la teoria del Diritto divino. Prima di tutto dobbiamo precisare che non condividiamo la tesi di chi ha sostenuto che quando Hobbes parla di *every man (ogni uomo)* intende dire *every father (ogni padre)*[870], perché, a differenza di Filmer il quale usa il termine *father* (*padre*), Hobbes usa il termine *man (uomo)* oppure l'espressione *every man (ogni uomo)*. Tuttavia, la ragione principale per cui riteniamo che con l'espressione ogni uomo Hobbes non intende ogni padre di famiglia è legata alla questione della protezione, perché egli collega strettamente l'obbedienza alla protezione, il che significa che il potere sovrano viene istituito per proteggere ogni individuo a prescindere se l'individuo in questione è nel ruolo del padre, della moglie, del fratello, del figlio, ecc. In secondo luogo, possiamo notare che il pensiero di Hobbes è in contrasto con la premessa della teoria del Diritto divino[871] perché, a differenza dei sostenitori del Diritto divino, egli sostiene che: a) l'unità base per costruire una società politica non è la famiglia ma l'individuo; b) non c'è una gerarchia naturale, ma un'eguaglianza naturale fra gli individui; c) nello stato di natura ciascun individuo è in possesso della libertà e del diritto naturale di fare tutto ciò che ritiene utile per difendere se stesso; d) il potere di comandare non è naturale ma artificiale, perché deriva dall'arte e dal consenso dell'uomo; e) nello stato naturale, il potere non risiede nel padre di famiglia ma in ciascun individuo; tuttavia, poiché una situazione del genere è una situazione conflittuale, ciascun individuo insieme agli altri riconosce e autorizza un potere comune per garantire la coesistenza pacifica.

Dopo questa comparazione fra la *premessa* della teoria del Diritto divino e il pensiero politico di Hobbes, uno potrebbe domandarsi perché il pensiero di Hobbes non era in armonia con i sostenitori della causa del Parlamento inglese se, come abbiamo appena visto, la premessa del suo pensiero era in contrasto con la premessa dei sostenitori della monarchia assoluta? Una prima risposta ce la da Robert Filmer stesso, il quale in un commento sul *Leviatano* (il commento viene pubblicato nel 1652), scrive su Hobbes: *I consent with him about the rights of*

---

[869]In realtà, Filmer parla anche del Re invasore, ma cerca di risolvere questo problema affermando che anche in questo caso si deve trattare di una situazione voluta da Dio, vedi: FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 62, 232.

[870]SCHOCHET G. J., *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century England*, Transaction, New Jersey, 1988, p. 238.

[871]THORNTON H., *State of Nature or Eden?: Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press, 2005, p. 135 ss., 148 ss.,

exercising government, but I cannot agree to his means of acquiring it. It may seem strange I should praise his building, and yet mislike his foundation[872] (*sono d'accordo con lui sui diritti dell'esercizio del potere pubblico, ma non posso essere d'accordo sui mezzi della sua acquisizione. Può sembrare strano che io debba elogiare il suo edificio e tuttavia non piacere le sue fondamenta*). In altre parole, Filmer afferma di condividere le conclusioni di Hobbes (l'esercizio e le prerogative del sovrano), ma di non di non condividere invece la sua premessa (il potere sovrano non è naturale ma artificiale, ecc.).

I motivi per cui la premessa del pensiero di Hobbes è in contrasto con la premessa del Diritto divino li abbiamo visti prima, adesso invece vediamo i motivi per cui, a nostro avviso, molte delle conclusioni del pensiero politico di Hobbes si avvicinano di più alle conclusioni dei teorici del Diritto divino che a quelle dei filoparlamentari (l'assolutismo di Hobbes però è più radicale dell'assolutismo dei sostenitori del Diritto divino), tenendo presente che per Hobbes potere sovrano significa esclusivamente colui che è il detentore del potere coercitivo. Questi motivi possono essere sintetizzati nei seguenti punti: a) chi detiene il potere comune ha un potere è assoluto[873]; b) il potere sovrano è indivisibile[874]; c) chi detiene il potere coercitivo non è sottoposto alle leggi positive, per Filmer[875]e per Giacomo I invece il Re può sospendere le leggi civili in alcune circostanze da lui stesso decise[876], per William Goodwin (1614) invece il Re è esentato dalla punizione e dalle penalità che derivano dalle leggi civili, però non è esentato dalla loro guida e osservazione[877]; d) non si può parlare di un governo misto[878] in cui il potere è distribuito fra più istituzioni, perché il potere sovrano (coercitivo) risiede in un'unica istituzione; e) l'anarchia è una situazione dalla quale derivano delle conseguenze peggiori degli eventuali

---

[872]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 239.

[873]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 88-89; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 194-195; FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 58.

[874]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. cap. XII, 5, pp. 155-156; FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 189.

[875]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, pp. 95-96; HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IX, 8, p. 183; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 252, 312-313.

[876]McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 63.

[877]MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 38.

[878]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 318; FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 279 ss.; DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 68 ss., 138 ss.

"abusi" del sovrano[879]; f) non c'è un rapporto di reciprocità fra il sovrano e il Popolo, perché la teoria di un contratto reciproco fra i due, giustificherebbe la ribellione, quando si sostiene che il sovrano non ha rispettato il contratto[880]; g) il sovrano (chi detiene il potere coercitivo) non è necessariamente tenuto a rispettare le leggi civili[881]; h) la resistenza contro l'autorità politica non è ammessa[882]; i) il potere politico è un potere ereditario[883]; l) non ha senso parlare di tiranno[884] o di tirannicidio[885]; m) il sovrano è superiore non solo nei confronti del singolo soggetto (suddito) ma anche nei confronti del Popolo, considerato nel suo insieme[886]. Su quest'ultima questione è interessante notare che Hobbes usa la stesse espressioni latine che usa un suo contemporaneo filomonarchico, Dudley Diggs (Digges), *singulis majores*,vale a dire il Re è superiore al singolo individuo e la seconda espressione è *universis minores*, vale a dire il Re è inferiore nei confronti della comunità intera[887]; questo significa che, sia per Diggs che per Hobbes il Re (oppure, per

---

[879]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 169-170, 195; DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 40 ss., 72; McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, pp. 66-67.

[880]DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 86 ss.

[881]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VI, 14, pp. 83-84; McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, pp. 63-64; DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 84.

[882]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. I, 7, p. 111; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. V, 7, 11, p. 68, 70; DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 48; FERNE H., *The Resolving of Conscience* (pubblicato nel 1642), vedi: MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 189; McILWAIN CH. H. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918, p. 57; FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 19, 66 ss; FIGGIS J. N*., The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1914, pp. 237-238.

[883]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XIX, p. 171 ss.

[884]FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 20, 204, 229; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VII, 3, pp. 94-95.

[885]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. VIII, 10, pp. 174-175; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. XII, 3, pp. 152-153.

[886]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VI, 20, pp. 89-92; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 160; DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 148 ss.

[887]Per il confronto fra Hobbes e Diggs (Digges) vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 168-169; *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes,* London, 1647, (pubblicato per la prima volta nel 1643), p. 146 ss.

Hobbes anche un'assemblea ristretta nel caso di un governo assembleare) è superiore non solo nei confronti del singolo soggetto, ma anche nei confronti della comunità intera dei sudditi.

Dai punti sopraelencati si può notare come paradossalmente le conclusioni del pensiero politico di Hobbes si avvicinano molto alla teoria del Diritto divino, salvo per il fatto che la teoria di Hobbes è più assolutista, perché dopo l'istituzione del potere sovrano, non troviamo la nozione: del consenso, del contratto, della maggioranza, della distinzione fra la legge civile e colui che ha l'autorità di comandare, ecc. In altre parole, nel pensiero di Hobbes, il potere sovrano, dopo la sua istituzione, si trasforma da un potere artificiale, voluto dai sudditi per garantire la coesistenza pacifica, in un potere naturale che non ha più bisogno del loro consenso, o per dirlo meglio non c'è nessun meccanismo per gli individui per esprimere il loro consenso o dissenso.

E' necessario però fare alcune precisazioni sui punti in comune fra le conclusioni di Hobbes e il Diritto divino perché altrimenti la questione verrebbe presentata in modo molto semplificato. La prima precisazione riguarda il termine sovrano, perché i sostenitori del Divino divino, quando usano la parola sovrano, intendono semplicemente il Re, Hobbes invece, anche se preferisce la monarchia, con il termine sovrano intende il Re o una Assemblea ereditaria ristretta; da notare però che così come per i sostenitori del Diritto divino anche per Hobbes sovrano è colui che detiene il potere coercitivo. Il motivo per cui Hobbes lascia aperta la possibilità fra la monarchia e un governo assembleare ci sembra che sia collegato dal conflitto in corso fra i sostenitori della Monarchia e i sostenitori del Parlamento, vale a dire per Hobbes che non è importante se vince la Monarchia o il Parlamento (o meglio la Camera dei comuni), quel che invece è importante è che il potere politico sia assoluto e indiviso. In questo modo però, ci sembra che Hobbes semplifichi la questione, perché né le decisioni del Parlamento, né gli scritti dei sostenitori della causa del Parlamento (ci stiamo riferendo al tempo di Hobbes) non coincidono con le prerogative che Hobbes conferisce a un governo assembleare.

Le differenze fra il governo assembleare nel pensiero di Hobbes e i sostenitori della causa del Parlamento sono tante, ma tra le più importanti sono due: a) Hobbes aveva in mente un'assemblea ereditaria, i sostenitori del Parlamento invece si riferivano a un'assemblea elettiva; b) Hobbes ha in mente un'assemblea assoluta che detiene il potere coercitivo, i sostenitori del Parlamento invece hanno in mente un'assemblea distinta dall'istituzione che detiene il potere coercitivo. In altre parole, nel pensiero di Hobbes, si tratta di un'unica istituzione cioè di un'assemblea con il potere esecutivo, la quale per poter esercitare questo potere deve servirsi e

avere nelle sue mani anche il potere legislativo e quello giudiziario. La posizione dei sostenitori del Parlamento è varia perché ci sono quelli che parlano di governo misto[888] e quelli che conciano a parlare anche di sovranità del Parlamento[889] però, comunque sia, essi si riferiscono a un'assemblea elettiva che ha, prima di tutto, il potere legislativo e, come abbiamo detto, è separata dall'istituzione che ha il potere esecutivo.

Notiamo fra gli antimonarchici, un gruppo minoritario con posizioni democratiche più radicali, cioè i *Livellatori*, che ebbe una certa influenza nella città di Londra e nell'Esercito rivoluzionario negli anni 1646-1649, la cui posizione sul potere politico è un po' più complessa. In ogni caso, come abbiamo detto, si tratta di un gruppo minoritario (dal punto di vista ideologico) che nel 1649 uscirà completamente dalla scena politica inglese. Possiamo dire che tra le caratteristiche principali del pensiero dei Livellatori, che li distinguevano da quelli con posizioni più moderate, erano le seguenti: a) avevano una nozione più ampia del diritto di suffragio; b) erano decisamente antimonarchici vale a dire erano contrari a qualsiasi compromesso con il Re; c) sostenevano che i rappresentati eletti (la Camera dei comuni) non dovessero condividere il potere politico né con la Monarchia o né con la Camera dei lord. Su quest'ultimo punto, per essere più precisi, da una parte i Livellatori affermano che i rappresentanti eletti (in una proposta del 28 ottobre del 1647 si prevede la loro elezione ogni due anni, in una proposta del 1 maggio del 1649 invece, si prevede la loro elezione ogni anno) hanno: il potere legislativo, il potere di istituire e abolire uffici e corti, il potere di nominare e rimuovere gli ufficiali di tutti i gradi, il potere di fare la pace e la guerra e il potere di trattare con gli altri stati[890]; d'altra parte però in questa proposta si afferma anche che: *the Representatives intermeddle not with the execution of laws*[891] *(i rappresentati non devono intromettersi nell'esecuzione delle leggi)*. In altre parole, non si capisce bene quale istituzione dovrebbe eseguire le leggi (forse l'esercito rivoluzionario), e quale dovrebbe essere il rapporto fra i rappresentati degli eletti e l'istituzione che dovrebbe eseguire le leggi. In ogni caso, come si può notare, anche se da una parte nel pensiero dei Livellatori non c'è la distinzione fra il potere

---

[888]HUNTON PH., *A Treatise of Monarchy*, E. Smith, Loondon, 1689 (pubblicato per la prima volta nel 1643).
[889]CURRAN E., *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, Palgrave Macmillan, 2007, p. 41.
[890]LILBURNE J., *The Second Agreement of the People* (1648-1649), in WOODHOUSE A. S. P. (a cura di), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9), From The Clarke Manuscripts With Supplementary Documents,* The University of Chicago Press, 1951, p. 361; *An agreement of the people for a firm and present peace upon grounds of common right and freedom*, in SHARP A. (a cura di), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 2002, pp. 92-102; LILBURNE J., WALWYN W., PRINCE TH., *An agreement of the free people of England* (1649), in SHARP A. (a cura di), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 2002, pp. 168-178.
[891]LILBURNE J., *The Second Agreement of the People* (1648-1649), in WOODHOUSE A. S. P. (a cura di), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9), From The Clarke Manuscripts With Supplementary Documents*, The University of Chicago Press, 1951, p. 362.

legislativo e quello giudiziario, d'altra parte però si fa cenno alla distinzione fra il consenso (i rappresentanti eletti) e il potere coercitivo (colui che esegue le leggi), in Hobbes invece, dopo l'istituzione del potere sovrano, non c'è una distinzione fra il consenso e il potere coercitivo. Infine ricordiamo che i Livellatori erano contro il potere politico arbitrario e inoltre sostenevano la difesa della libertà e della proprietà, in modo particolare della libertà di coscienza nelle questioni religiose.

Per quanto riguarda invece il governo misto, dobbiamo precisare che anche alcuni filomonarchici dell'ala moderata ne parlano di questa forma di governo e ciò lo possiamo constatare, tra gli altri, da un documento scritto da due consiglieri del Re Carlo I, Falkland e Colepeper[892], pubblicato a giungo del 1642, cioè due mesi prima dell'inizio della guerra civile, intitolato *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament* (*La risposta di sua Maestà alle diciannove proposte delle due Camere del Parlamento*)[893]. In questo documento i due consiglieri del Re sostenevano che l'Inghilterra era un governo misto e per non finire in una situazione anarchica era necessario mantenere questo equilibrio.

Fatta questa parentesi sui Livellatori e sul governo misto fra i sostenitori moderati del Re, concludiamo con il governo assembleare in Hobbes affermando che dalle prerogative che egli attribuisce a un governo assembleare (anche se come abbiamo detto Hobbes preferisce la monarchia), cioè l'assemblea deve essere ereditaria e deve avere potere assoluto e indiviso, possiamo affermare che egli ripropone, nella sfera della politica (con il termine politica in questo caso si deve intendere semplicemente, il potere di comandare), il primato incondizionato del principio ereditario, non più sotto la forma di un governo monarchico ma sotto la forma di un governo assembleare.

Le altre precisazioni, tenendo conto anche quanto abbiamo detto prima sulla premessa, sul rapporto fra il pensiero di Hobbes e gli scritti del sostenitori del Diritto divino possono essere sintetizzate come segue: a) i teorici del Diritto divino si rivolgono ai padri di famiglia, intesa qui una famiglia patriarcale, Hobbes invece si rivolge a tutti gli individui; b) i teorici del Diritto divino presentano il sovrano come una figura paterna, Hobbes invece lo presenta come una

---

[892]FUKUDA A., *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford, 2004, 24 ss.

[893]WOOTTON D. (a cura a con un'introduzione di), *Divine right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Hacket Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2003, pp. 171-174; MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, pp. 154-178.

potenza[894]; c) i teorici del Diritto divino ricorrono alla Bibbia e al principio d'eredità per argomentare l'esistenza dell'autorità politica, Hobbes invece la presenta come una deduzione logica per la sicurezza individuale[895]; d) i teorici del Diritto divino sostengono che il potere di chi comanda deriva da Dio, Hobbes invece sostiene che il potere del sovrano deriva dal consenso degli individui, però come abbiamo già precisato in precedenza, anche nel pensiero di Hobbes, una volta che il potere sovrano viene istituito, non c'è più nessun meccanismo di influenza dal basso verso l'alto ma sempre dall'alto verso il basso; f) i teorici del Diritto divino sostengono che la convocazione e i diritti del Parlamento sono semplicemente una concessione del Re (sovrano)[896], la posizione di Hobbes invece, in modo particolare nel *De Cive* e nel *Leviatano*, è più radicale, perché egli sostiene che il potere sovrano (il potere esecutivo) non deve convocare nessun Parlamento; g) nel *Levitano* Hobbes prevede alcune garanzie penali a favore dell'individuo, però d'altra parte dobbiamo tener presente che egli prevede, come punizione, anche la condanna a morte; h) Hobbes riconosce, all'individuo, ma non alla comunità, il diritto di autodifesa anche nei confronti dell'autorità legittima; i) alcuni teorici del Diritto divino fanno la distinzione fra il Re legittimo e l'usurpatore[897] sostenendo che l'obbedienza è dovuta solo nei confronti del primo, per Hobbes invece, soprattutto nel *Leviatano*, quel che è importante è che l'autorità che pretende obbedienza abbia effettivamente la capacità di garantire la pace.

Su quest'ultimo punto la posizione di Hobbes si avvicina a quella di un sostenitore della causa della Camera dei comuni, Antony Ascham, il quale in uno scritto intitolato *Of the Confusions and Revolutions of Governments (Sulle confusioni e le rivoluzioni nei governi)* pubblicato nel 1649, affronta la questione dell'obbedienza nel caso di una guerra civile o di un'invasione. Ascham sostiene che un uomo, deve ritenere come il momento più opportuno per offrire obbedienza alla nuova autorità, quando quest'ultima è entrata in possesso del territorio e nello stesso tempo si ritiene che la vecchia autorità non abbia più la capacità di riprendere il potere che ha perso[898]. Questo per quanto riguarda il passato, vale a dire nel *Leviatano* Hobbes riconosce che quando l'autorità precedente ha perso il potere non si può ritornare alla situazione precedente, però per quanto riguarda il futuro, come abbiamo detto, a differenza dei sostenitori del Parlamento i quali affermavano che il potere politico (chi detiene il potere coercitivo) deve

---

[894]BOBBIO N., *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di GRECO T., Giappichelli, Torino, 2009, pp. 81-82.
[895]HURTGEN J. R., *Hobbes's Theory of Sovereignty in Leviathan*, in "Reason Papers", 1979, n. 5, pp. 55-67.
[896]FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1914, p. 247.
[897]GOODWIN W., *A Sermon Preached Before the Kings Maiestie* (pubblicato per la prima volta nel 1614), in MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 37.
[898]ASCHAM A., *Of the Confusions and Revolutions of Governments*, W. Wilson, London, 1649, p. 99 ss.

essere limitato, Hobbes continua o sostenere anche nel *Leviatano* che il potere politico deve essere assoluto.

Dopo questo confronto fra la premessa e le conclusioni di Hobbes uno potrebbe domandarsi perché il pensiero di Hobbes nella premessa è in contrasto con i sostenitori del potere assoluto (la teoria del Diritto divino), però nelle conclusioni esso si avvicina molto ai teorici del governo assoluto, salvo per il fatto che l'assolutismo di Hobbes è ancora più radicale dei primi; vale a dire, salvo quanto abbiamo precisato in precedenza, come ha scritto Maitland, com'è possibile che le premesse di Hobbes sono vicine a quelle di Sydney e di Locke e le conclusioni invece sono vicine a quelle di Filmer[899]?

Hobbes presenta il suo pensiero politico come un sistema dedotto dalla ragione (conviene istituire un potere assoluto per garantire la pace fra gli individui) e dalle passioni (la paura della morte ci porta a cercare la protezione), però è molto interessante notare che negli *Elementi* (1640) Hobbes cita *Les six livres de la République* [*I sei libri dello stato* (libro II, cap. I)] di Bodin, per argomentare che il potere sovrano non può essere diviso[900]. Notiamo però che questo passo da *I sei libri dello Stato* di Bodin, che nelle opere successive cioè *De Cive* e *Leviatano*, non viene più citato. Dopo questo ragionamento uno potrebbe affermare che Hobbes non cita Filmer ma Bodin (soltanto negli *Elementi*). Questo è vero, però come abbiamo visto prima Bodin viene citato non solo da Hobbes ma anche da Filmer per confutare il governo misto. Inoltre, come abbiamo visto prima, ci sono molti scritti, dei sostenitori del Diritto divino, pubblicati negli anni precedenti agli scritti di Hobbes, in cui viene sostenuto il potere assoluto del Re. Fatta questa precisazione sulla citazione di Hobbes dell'opera di Bodin, la cui influenza su Hobbes non dovrebbe essere trascurata, ci basta pensare, oltre al rifiuto del governo misto anche se non in modo radicale come in Hobbes, alla definizione della legge civile come comando del sovrano[901], al fatto che, anche secondo Bodin, il sovrano non è sottoposto alle leggi civili (positive)[902], alla definizione della sovranità come un potere assoluto e perpetuo[903], alla preferenza della monarchia pura e assoluta[904] sulle altre forme di governo, ecc.

---

[899]FISHER H. A. L. (a cura di), *The Collected Papers of Frederic William MAITLAND*, Cambridge University Press, 1911, vol. I, p. 26.
[900]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. VIII, 7, pp. 172-173.
[901]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964, vol. I, p. 32, 485.
[902]Ivi, pp. 360-361.
[903]Ivi, libro primo, cap. VIII, p. 345 ss.
[904]BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M. e QUAGLIONI D., UTET, Torino, 1997, vol. III, p. 483.

In ogni caso, ritorniamo alla domanda che ci siamo posti prima, vale a dire come si dovrebbe spiegare che il pensiero di Hobbes, nella premessa, è in contrasto con i teorici del Diritto divino, in Inghilterra, perché egli parte dall'individuo, quest'ultimi invece partono dalla famiglia; nella conclusione però, anche se è un po' più radicale, per molti aspetti, la posizione di Hobbes è in armonia con i sostenitori dell'assolutismo? Qui ci limitiamo a dare una risposta parziale, perché già in precedenza abbiamo affermato che questo può essere visto anche come una sintesi fra il contrattualismo e l'assolutismo e inoltre perché la questione verrà affrontata anche in seguito.

Per dare qualche risposta sulla correlazione fra la premessa e la conclusione di Hobbes dobbiamo tenere presenti questi aspetti: a) il contratto veniva usato dai contrattualisti per argomentare che il potere politico non è assoluto ma limitato; b) Hobbes rifiuta il governo misto, vale a dire secondo Hobbes per garantire la pace, in una comunità politica, è necessario che il potere pubblico sia concentrato in un'unica istituzione e nello stesso tempo è necessario il potere politico sia illimitato; c) Hobbes è un empirista, vale a dire ritiene che la conoscenza individuale viene acquisita attraverso i sensi, e rielaborata attraverso la loro memorizzazione e connessione nel nostro cervello; d) l'emancipazione della popolazione che nel medioevo era in condizione di servitù e la trasformazione del potere coercitivo da un potere decentralizzato, come era nel sistema feudale, in un potere centralizzato; e) gli altri sostenitori del potere assoluto, in Inghilterra, provenivano soprattutto dalla Chiesa anglicana ma anche da una parte dell'aristocrazia, Hobbes invece proveniva da una famiglia modesta, però fu tutore presso una famiglia aristocratica che aveva legami molto stretti con la Monarchia degli Stuart. Quest'ultimo punto, da molti, potrebbe essere considerato come un punto irrilevante, perché sarebbe un ragionamento più di natura psicologica che di natura scientifica. Può darsi che chi sostiene una tesi del genere abbia ragione, però è interessante notare che nel pensiero di Hobbes, nella premessa c'è un egalitarismo (formale) radicale e nella conclusione c'è un conservatorismo altrettanto radicale.

Sulle questioni che abbiamo appena elencato possiamo dire quanto segue. Per quanto riguarda il rapporto fra il contrattualismo e l'assolutismo, si potrebbe ragionare in questo modo, poiché il contratto era lo strumento per eccellenza utilizzato dai contrattualisti per confutare la pretesa di coloro che volevano sostenere che il potere politico fosse assoluto. Attaccando in modo indiretto questa tesi, Hobbes non rifiuta il contratto politico in sé, però lo usa per sostenere il contrario di quello che sostenevano i contrattualisti, vale a dire lo usa per argomentare che il

contratto è uno strumento per istituire non un potere politico limitato ma un potere assoluto[905]. Il rapporto fra il contrattualismo e l'assolutismo è stato interpretato anche in questo modo: Hobbes sostiene che non è sufficiente giustificare il potere assoluto della monarchia o di un'assemblea ereditaria, su basi religiose[906], come fanno i teorici del Diritto divino, ma è necessario ricorrere anche al contratto, alle passioni e alla ragione.

Per quanto riguarda invece il rapporto fra l'individualismo e l'assolutismo, la questione può essere vista in questo modo: Hobbes sostiene che è indispensabile avere un'autorità che garantisca l'esistenza di una società politica; tuttavia, per arrivare a quest'obbiettivo, da una parte egli sostiene che non c'è diseguaglianza naturale fra gli individui, vale a dire non c'è una distinzione naturale fra chi deve comandare e chi deve obbedire, d'altra parte però egli rifiuta che si possa parlare di un governo misto o che il potere politico sia limitato. Di conseguenza, poiché Hobbes non accettò la teoria del governo misto, egli dovette ricorrere, nella conclusione, ai teorici dell'assolutismo e in questo modo paradossalmente il diritto artificiale di chi comanda (si presume che in quel determinato momento egli abbia il consenso di coloro che devono obbedirgli), si trasforma in un diritto naturale di comandare, perché il suo potere è illimitato, indiviso e ereditario. Naturalmente la questione del potere assoluto può essere analizzata anche in modo astratto (nello stato di natura c'è anarchia totale, per questo motivo, per non ritornare all'anarchia naturale, è indispensabile istituire un'autorità comune con potere assoluto), vale a dire senza connetterla con il pensiero di altri assolutisti ma, come abbiamo visto prima, ci sono molti punti in comune fra i sostenitori dell'assolutismo e le conclusioni di Hobbes. Inoltre, anche nell'ottica razionale uno potrebbe ragionare in questo modo: la stato di natura è una condizione conflittuale, per cui è conveniente avere un'autorità comune però, poiché anche quest'autorità potrebbe abusare del suo potere, è più conveniente avere un'autorità comune con potere limitato, piuttosto che con potere assoluto.

Infine, per quanto riguarda l'emancipazione dei servi e la nascita di un potere coercitivo centralizzato. Come abbiamo visto prima, Macpherson ha interpretato il pensiero di Hobbes collegando l'eguaglianza con un potere assoluto, vale a dire per garantire la competizione fra gli individui possessivi, in un'economia di mercato, è necessario avere un potere sovrano. Tuttavia, nella sua interpretazione, Macpherson, tra le altre cose, non tiene conto del fatto che la Camera dei comuni, la quale, sul piano economico, contrastava la politica dei monopoli e difendeva

---

[905] CAPES L., *Leviathan on a Leveller's Playing Field*, in "*Studies in* Social and Political Thought", 2003, n. 8, p. 44.
[906] FISHER H. A. L. (a cura di), *The Collected Papers of Frederic William MAITLAND*, Cambridge University Press, 1911, vol. I, p. 11.

l'economia di mercato; sul piano politico invece, essa attaccava la teoria assolutistica cioè la teoria secondo la quale chi ha il potere coercitivo (esecutivo) ha un potere assoluto, Hobbes invece la difende con la massima convinzione. Inoltre, nella sua interpretazione Macpherson sottovaluta l'aspetto politico che invece nel pensiero di Hobbes è centrale, vale a dire quello che, a nostro avviso, Hobbes vuole sostenere è che, per mantenere in vita una grande società è indispensabile avere un potere comune, a prescindere dalla premessa economica. Questo ragionamento, tra l'altro, è confermato anche dell'esperienza del XX secolo, perché anche nei Paesi (grandi società) in cui venne abolita la proprietà privata (il cosiddetto comunismo reale), notiamo l'esistenza di un potere centrale con il monopolio dell'esercizio della forza[907]; anzi, possiamo aggiungere che negli stati del comunismo reale l'ingerenza dello stato nella società, non solo non scomparve ma, divenne addirittura maggiore se comparata con gli stati capitalisti. Infine, relativamente all'interpretazione di Macpherson, nello stato di natura di Hobbes si può notare che la libertà principale non è la libertà economica ma la libertà per l'autodifesa; anzi, secondo Hobbes, proprio a causa dell'insicurezza, nello stato di natura, la libertà economica di possedere non esiste.

Dopo il patriarcato e il Diritto divino, vediamo sinteticamente la questione del potere feudale. Innanzitutto, analizziamo due aspetti del feudalismo nell'Europa occidentale: l'equilibrio di potere e la stratificazione della società. In seguito invece, vedremmo come Hobbes affronta la questione del potere dispotico (feudale). Abbiamo fatto qualche accenno anche in precedenza al sistema feudale, ma riteniamo utile riprenderlo per vedere qualche altro aspetto di questo sistema politico, tenendo presente che stiamo parlando di una vasta area geografica e si tratta di un lungo periodo che non è completamente statico, perché evolve nel corso del tempo fino ad arrivare allo stato moderno e, per alcuni aspetti, in alcuni paesi permarrà anche in seguito, ma con un nuovo equilibrio di potere in cui verrà rafforzata la monarchia e indebolita l'aristocrazia.

Il primo aspetto che uno dovrebbe tener conto del feudalesimo è che in un sistema politico di questo tipo, non vi è pericolo *effettivo* di dispotismo o di tirannia, da parte di un potere centrale, perché manca un potere centrale forte, però vi è un'altra grande inconvenienza ed è la fragilità dell'ordine pubblico. In altre parole, anche nel sistema medievale, il Re veniva formalmente riconosciuto come il difensore della pace[908], però poiché il potere militare era

---

[907]KELSEN H., *The Political Theory of Bolshevism: A Critical Analysis*, University of California Press, 1949, p. 26 ss.
[908]POLLOCK F., MAITLAND F. W., *The History of English Law Before the Time of Edward I*, vol. I, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, pp. 50-51.

decentralizzato, egli era impotente contro i suoi vassalli[909], perché il suo esercito non era così potente da riuscire a sconfiggere tutti gli altri eserciti locali, o forse si potrebbe dire, come ha sostenuto Hegel, nel medioevo il monarca aveva la sovranità verso l'esterno ma non all'interno[910]; anche per quanto riguarda l'aspetto economico, la terra formalmente era del Re[911], però il suo possessore reale era colui che l'aveva avuta in cambio di un servizio[912]. Questo significa che, nel sistema feudale, chi effettivamente deteneva il potere politico non era l'autorità centrale ma quelle locali, le quali naturalmente non volevano che l'autorità centrale (il Re) interferisse nelle loro questioni locali[913]. Tuttavia, se ci riferiamo all'Inghilterra, dopo la conquista normanna il ruolo del Re nell'amministrazione della giustizia stava aumentando perché, a differenza degli altri paesi, i vassalli subordinati potevano rivolgersi direttamente alle corti del Re[914], senza rivolgersi prima al suo signore locale. Inoltre, come abbiamo visto anche prima, dalla fine del tredicesimo secolo il Re comincia a convocare il Parlamento, per ottenere consigli e suo il consenso sulle tasse (la convocazione dei parlamenti o Stati generali, in questo periodo, viene praticata anche in altri paesi, come ad esempio Francia e Spagna, però nel lungo periodo, fino alla Rivoluzione francese, solo l'esperienza inglese avrà realmente successo). Questo processo di centralizzazione, cioè dell'affermazione, in modo effettivo, del potere centrale, sarà un processo molto lungo, perché ci vorranno molti secoli per la sua realizzazione.

Il secondo aspetto che vogliamo mettere in evidenza, del sistema feudale, è la stratificazione della società divisa in nobili e servi, e in laici e religiosi. Questa stratificazione, per quanto riguarda l'aspetto politico, era garantita dal diritto esclusivo della nobiltà di portare le armi (la spada) e dal principio ereditario. Fra i nobili esisteva una gerarchia, ma i rapporti fra loro erano reciproci e di tipo contrattuale, tant'è vero che, in alcuni casi, il vassallo aveva diritto di resistere contro il suo signore; tuttavia, il resto della popolazione era escluso dal contratto, vale a dire viveva, attaccata alla terra e secondo le consuetudini. In altre parole, abbiamo una situazione in cui abbiamo una distinzione "naturale" fra chi deve comandare e chi deve obbedire, e nello stesso tempo la protezione per gli individui è a livello locale.

---

[909]WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978, p. 1079.
[910]HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto,* tradotto e con un'introduzione di CICERO V., Bompiani, Milano, 2006, § 278, p. 473.
[911]POLLOCK F., MAITLAND F. W., *The History of English Law Before the Time of Edward I*, vol. I, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, pp. 246-247.
[912]Ivi, p. 249.
[913]WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978, p. 1056.
[914]Ivi, p. 1080.

Per quanto riguarda la stratificazione fra laici e religiosi, la stratificazione veniva garantita dal monopolio e della gerarchizzazione del potere religioso da parte della Chiesa cattolica. Per comprendere meglio questo aspetto, al di là dei privilegi di natura giuridica per i membri del clero (esenzione del clero dal rispetto delle leggi civili), dobbiamo tener presente anche la giustificazione del potere politico, perché nel medioevo, oltre alla teoria contrattualistica, c'era anche una spiegazione teologica, vale a dire tutto il potere, deriva da Dio, però il Papa e i sostenitori della sua causa, riferendosi a passi della Bibbia come quello che troviamo nel Vangelo di Matteo: *a te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli*[915] sostenevano che, in quanto successore di Pietro, era il Papa che riceveva il potere direttamente da Dio e lo conferiva, nelle questioni temporali, alle autorità secolari[916]. Questo significa che, se venisse seguito questo ragionamento, la scomunica di un'autorità secolare da parte del Papa o da altre autorità religiose "delegittimava" l'autorità secolare scomunicata e invitava i credenti (sudditi) a non obbedirgli più, perché attraverso la scomunica veniva "sciolto il legame dell'autorità temporale con Dio".

Dopo questa breve premessa sul feudalesimo, vediamo come Hobbes affronta la questione del potere feudale che egli chiama potere dispotico. Notiamo però, che negli *Elementi* e nel *De Cive* Hobbes dedica un capitolo intero al potere dispotico, nel *Leviatano* invece lo spazio dedicato al potere dispotico è ridotto, perché vi vengono affrontati, in un unico capitolo, sia il potere paterno che quello dispotico. Le questioni che vogliamo affrontare relativamente al potere dispotico nel pensiero di Hobbes sono le seguenti: a) l'origine di questo tipo di potere; b) il rapporto fra il signore e il servo; c) le circostanze in cui finisce il rapporto di obbedienza del servo nei confronti del suo signore; d) il confronto fra il potere dispotico (feudale) e il potere sovrano.

Secondo Hobbes l'origine del potere dispotico (feudale) è nella forza naturale[917] vale a dire, nel corso di un conflitto armato, chi perde accetta di diventare servo e chi vince diventa suo signore[918]; il perdente ha la vita risparmiata e la libertà del corpo, il vincitore invece ottiene qualcuno al suo servizio. Ritorniamo al punto principale del pensiero di Hobbes, poiché nella

---

[915] *Il Vangelo di Matteo*, 16, 19, vedi: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 2356.

[916] GIERKE O., *Political Theories of the Middle Age*, a cura e con un'introduzione di MAITLAND W. F., Cambridge University Press, 1951, p. 13 ss.; CARLYLE R. W. e CARLYLE A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. III, *Political Theory From the Tenth Century to the Thirteenth*, Barnes & Noble, New York, 1928, p. 116 ss.

[917] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 1, p. 108.

[918] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. III, 2, pp. 127-128.

natura non c'è una gerarchia naturale fra gli uomini, nel sistema dispotico (feudale) la gerarchia viene stabilita attraverso il conflitto, vale a dire nel momento in cui cessa il conflitto, fra le due parti, si deve presumere che si sia instaurato un contratto fra il perdente e il vincitore[919], in cui il primo accetta di essere comandato dal secondo. Secondo Hobbes però, chi accetta di obbedire deve avere la libertà del corpo. Per comprendere meglio la libertà del corpo dobbiamo tenere presente la distinzione, nel pensiero di Hobbes, fra il servo e lo schiavo, perché il primo è colui che accetta di mettersi al servizio di un altro ma ha la libertà del corpo, il secondo invece è incatenato o imprigionato; di conseguenza, poiché lo schiavo non la libertà del corpo, secondo Hobbes non si può affermare che, in quelle condizioni, egli sia tenuto a obbedire[920]; il servo invece, è tenuto a obbedire al suo signore, perché ha la libertà del corpo.

Per quanto riguarda il rapporto fra il signore e il servo, anche se, a differenza del potere sovrano, il rapporto fra il vincitore e il vinto si stabilisce attraverso un contratto reciproco, una volta che si è instaurato questo rapporto, salvo la libertà del corpo, secondo Hobbes il servo deve obbedire, in tutto, ai comandi del suo signore[921]. Questo significa che finché esiste il rapporto obbedienza-comando fra i due, c'è soltanto una responsabilità unilaterale del servo, perché: a) egli non può invocare il diritto di proprietà contro il suo signore[922], ma soltanto contro gli altri servi; b) il signore può disporre liberamente anche del lavoro e dei figli del suo servo[923]; c) il servo non ha diritto di resistere contro i comandi del suo signore; d) se resiste ai comandi del suo signore, in modo simile a quanto Hobbes afferma sul rapporto fra il suddito e il sovrano, il servo può essere giustamente punito dal padrone, perché egli stesso lo ha autorizzato[924] nel momento in cui gli ha promesso di obbedire ai suoi comandi.

Per quanto riguarda i casi in cui, secondo Hobbes, termina il rapporto di obbedienza-comando fra il servo e il signore, dobbiamo precisare che quest'aspetto viene affrontato solo negli *Elementi* e nel *De Cive*. Inoltre, notiamo che nel *Leviatano* scompare anche il termine signore o padrone intermedio (*immediate* o *mediate lord*[925]) che invece è presente negli *Elementi* e nel *De Cive*. Secondo Hobbes, il servo non è più tenuto a obbedire al suo signore, quando: a)

[919]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 189.
[920]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 3, p. 110.
[921]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. III, 4, pp. 128-129.
[922]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 5, p. 111.
[923]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 190.
[924]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 190; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 7, pp. 111-112.
[925]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 8, p. 112; HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. III, 7-8, pp. 129-130.

egli viene manomesso; b) viene esiliato; c) il signore muore senza lasciare un erede certo; d) il signore stesso diventa servo di un altro; f) viene incatenato o imprigionato[926]. In altre parole, secondo Hobbes il rapporto fra il signore e il servo termina, quando il primo rinuncia al suo potere sul secondo, oppure perde il suo potere, perché viene sottomesso da un altro signore, vale a dire dopo l'instaurazione del rapporto fra il signore e il servo, vi è soltanto un rapporto (salvo la libertà del corpo) nella direzione dall'alto verso il basso.

Relativamente al diritto di punire del signore, come si può notare, è un punto in conflitto con l'obbedienza del servo come viene intesa da Hobbes, perché da una parte il servo deve obbedire a tutti i comandi del signore; d'altra parte però, coma abbiamo detto prima, secondo Hobbes il servo non deve obbedire ai comandi che lo privano della libertà del corpo. Nel *Leviatano*, parlando del rapporto fra il sovrano e il suddito Hobbes cercherà di risolvere questo problema, in parte, facendo una distinzione fra la punizione e l'atto di ostilità; nel primo caso secondo Hobbes si tratta di una condanna stabilita da una legge del sovrano prima che l'atto venisse compiuto dal suddito, vale a dire la decisione del sovrano è di ordine generale e ha preavvisato il suddito delle conseguenze di un suo determinato atto; quando un suddito invece non riconosce l'autorità del sovrano, secondo Hobbes siamo in una situazione di ostilità[927] e in questo caso ritorna il diritto di natura.

Se facessimo un confronto fra Hobbes, Rousseau e Aristotele, sul rapporto fra il signore e il servo, potremmo notare che Rousseau, oltre ad affermare che gli uomini sono uguali per natura[928], affermerà anche che chi cede di fronte alla forza fisica di un altro uomo non lo fa per volontà, ma semmai per necessità. Di conseguenza, lo schiavo fatto in guerra non ha un dovere di obbedienza verso il suo signore, ma è tenuto a obbedirgli finché è costretto a farlo, perché fra fra i due continua a persistere lo stato di guerra[929]. Aristotele invece, salvo qualche cenno sulla questione dello schiavo vinto in guerra (cioè può diventare schiavo un uomo libero che viene

---

[926]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. III, 7, pp. 129-130; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VIII, 9, pp. 112-113.

[927]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 300.

[928]ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* in MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. I, p. 216; ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique,* in MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. V, p. 65; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ROUSSEAU J. J., *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 39; *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, ivi, p. 280.

[929]ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique,* in MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. V, p. 75; *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, in ROUSSEAU J. J., *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 283.

sconfitto in una guerra?[930]), aveva sostenuto che gli uomini non sono uguali per natura. Hobbes invece, in contrasto con Aristotele, sostiene che gli uomini sono uguali, ma in contrasto anche con quanto sosterrà Rousseau sul potere signorile, Hobbes ammette che, oltre al potere paterno e sovrano, esiste anche il potere signorile (feudale). Si potrebbe obbiettare che questa comparazione fra Hobbes, Aristotele e Rousseau si fa usando il termine schiavo, quando prima abbiamo visto che Hobbes fa la distinzione fra il servo che ha la libertà del corpo e lo schiavo che è incatenato; questo è vero però ci sembra che sia Rousseau sia Aristotele, in generale, quando usano il termine schiavo, intendano uno che ha la libertà del corpo.

Sulla differenza fra Hobbes e Rousseau, in relazione alla questione precedente, il punto principale di divergenza fra i due ci sembra essere il modo in cui viene intesa la promessa, perché secondo Hobbes, nello stato di natura, anche una promessa estorta con la paura è vincolante[931], al contrario, secondo Rousseau non siamo obbligati a mantenere una promessa del genere[932]. Per quanto riguarda invece la differenza fra Aristotele e Hobbes sul potere dispotico, la prima è che per Aristotele il potere signorile non è un potere politico, perché il potere politico si esercita sugli uomini liberi, per Hobbes invece il potere signorile è uno dei modi in cui si esercita il potere politico. La seconda differenza invece, ci sembra che sia questa: l'analisi di Aristotele parte dopo che si è instaurato il rapporto signore-servo, vale a dire senza tener conto del conflitto originale fra i due, e in questo modo riesce a presentarlo come un rapporto naturale. Al contrario, l'analisi di Hobbes parte, sul piano logico, prima del conflitto, però secondo Hobbes la condizione prima del conflitto è una situazione di eguaglianza naturale, di conseguenza, soltanto attraverso e dopo il conflitto si crea il rapporto signore-servo. In terzo luogo, come abbiamo visto in precedenza, per costruire la comunità politica, Aristotele parte dalla famiglia, Hobbes invece parte dall'individuo.

In ogni caso, nonostante questa distinzione fra prima (uguaglianza naturale) e dopo il conflitto (potere signorile), la questione rimane irrisolta, vale a dire com'è possibile che, secondo Hobbes, da una parte gli uomini sono formalmente uguali, d'altra parte però non lo sono perché tra i poteri di comandare (patriarcale, signorile e sovrano) rientra anche il potere signorile, che ha la sua origine nella superiorità della forza fisica di un uomo su un altro? La questione la vedremmo anche in seguito, ma una prima risposta potrebbe essere questa: secondo Hobbes,

---

[930]ARISTOTELE, *Politica*, I (A), 6, 1255 a-b, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, pp. 484-486.
[931]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. II, 16, pp. 23-24.
[932]ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique,* in MUSSET-PATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. V, pp. 68-69; *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, in ROUSSEAU J. J., in *Opere*, a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972, p. 281.

anche se, in un conflitto fra due individui, uno dei due potrebbe vincere, la differenza naturale fra gli individui non è tale da permetterci di prevedere, con certezza, prima del conflitto, chi dei due potrebbe vincere. In altre parole, se ci fosse una differenza naturale, fra gli individui, tale da poter prevedere con certezza il vincitore, il rapporto signore-servo s'instaurerebbe senza essere preceduto da un conflitto armato fra i due; per questo motivo, non si può affermare, in modo pacifico, che gli uomini siano diseguali per natura, perché, per instaurarsi, la diseguaglianza deve essere preceduta da un conflitto armato, dal quale avremmo il vincitore e il vinto.

Comunque sia, proseguendo con l'interpretazione di Hobbes del potere dispotico (feudale, signorile, padronale), ci pare utile evidenziare che negli *Elementi* Hobbes sostiene che il servo emancipato dal signore intermedio rimane comunque sotto il dominio del signore principale, nel *De Cive* invece si parla semplicemente di manomissione. Inoltre, Hobbes afferma che quando un signore viene catturato o si sottomette a un altro, è il signore supremo che decide sul signore intermedio e sui servi di quest'ultimo. In altre parole, nel *De Cive* Hobbes ci presenta un sistema feudale più centralizzato che negli *Elementi* in cui come abbiamo detto, al signore intermedio gli viene riconosciuto un potere sui suoi servi, finché essi non vengono manomessi e inoltre, come abbiamo accennato in precedenza, nel *Leviatano* la locuzione *signore intermedio* non viene nemmeno riproposta.

Dopo questa esposizione del potere dispotico (feudale, signorile) nel pensiero di Hobbes, uno potrebbe domandarsi perché noi trattiamo il potere feudale? Innanzitutto, Hobbes stesso, nel *Leviatano*, parlando dell'onorabilità dello stemma, accenna alla situazione conflittuale nelle società feudali e patriarcali, fra i signori feudali o fra i capi di famiglie[933]. Inoltre, premettiamo che in tutte le tre opere (*Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*) Hobbes parla prima dello stato di natura e successivamente dei tre modi (dominio paterno, dispotico e sovrano) in cui l'individuo ottiene la sicurezza (protezione) personale. Siccome l'obbiettivo finale è la sicurezza, andando in questo ordine, possiamo affermare che nello stato di natura ciascun individuo garantisce, la propria sicurezza con le proprie forze, fuori dallo stato di natura invece l'individuo ottiene la protezione, in una società patriarcale, dal potere paterno[934], in una società feudale, dal potere signorile, e in una società con un potere sovrano, dal potere comune (sovrano).

---

[933]*The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 82; HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte prima, cap. XIV, 12, p. 71.

[934]Teoricamente Hobbes non esclude che, nello stato di natura, il figlio possa essere anche sotto il potere della madre, quando quest'ultima non si trova sotto la protezione di un maschio perché nessuno può essere contemporaneamente sotto due autorità, ma, come abbiamo detto in precedenza, abbiamo l'impressione che

Da quanto abbiamo detto, possiamo evidenziare quattro aspetti: a) il potere dispotico (feudale, signorile, padronale) è una delle forme di dominio che offre la protezione all'individuo; b) prendendo in considerazione lo stato di natura, il potere paterno, il potere signorile e il potere sovrano, si può notare, non dal punto di vista cronologico ma di quello logico, che lo stato di natura e il potere sovrano stanno agli estremi gli altri due poteri invece stanno in mezzo, nel senso che il potere sovrano è un vero e proprio potere e lo stato di natura è assenza totale di potere, in mezzo invece ci sono il potere paterno e il potere dispotico (signorile, padronale); c) dove esiste un vero e proprio potere sovrano, non ci possono essere altri poteri protettivi intermedi (potere paterno, potere signorile), perché spetta soltanto al sovrano offrire la protezione agli individui ed essere giudice dei mezzi necessari per la pace e la difesa[935]; d) dove esiste un potere sovrano, il padre comanda i figli e il signore comanda le persone al suo servizio, soltanto nelle azioni permesse dalla legge del sovrano[936]; e) escludendo a priori, dal nostro punto di vista, la possibilità di un potere sovrano globale, perché nessun sovrano (Stato) riuscirebbe a estendere il suo dominio su tutto il pianeta, escludendo a priori anche la possibilità di una convivenza pacifica fra gli uomini senza un'autorità, ne consegue che se il potere sovrano venisse a mancare e non riuscisse più a ricostituirsi, gli uomini ritornerebbero in una società di dominio patriarcale o feudale, in cui naturalmente ci potrebbe essere anche un mescolamento fra i due domini, nel senso che in una famiglia ci sono anche i servi; di conseguenza, chi comanda, per i liberi, è nel ruolo del padre di famiglia, per i servi invece è nel ruolo del signore.

Un'altra domanda a cui dobbiamo dare una risposta è, perché affrontiamo, oltre alla guerra civile, il potere dispotico (signorile, feudale) e quello patriarcale quando stiamo parlando dell'uscita dallo stato di natura? Oltre a quanto abbiamo detto, in relazione al contesto, sul potere patriarcale, per cercare di dare una risposta dobbiamo tenere presente che: a) nella società feudale il potere coercitivo è decentralizzato nelle mani del signore locale e nelle società patriarcali è nelle mani del patriarca; b) Hobbes teorizza lo Stato moderno, cioè l'istituzione di un potere che abbia il monopolio legittimo dell'esercizio della forza; c) lo stato moderno è nato per dare delle risposte alle inconvenienze della società feudale e patriarcale. In queste circostanze, uno potrebbe domandarsi la società feudale e quella patriarcale sono una sorte di stato di natura? La risposta non può che essere ambigua, perché da una parte esiste un'autorità, ed è l'autorità signorile o patriarcale, d'altra parte però, non siamo nemmeno in una situazione in

---

questo ragionamento venga costruito da Hobbes per contrastare la tesi di coloro che volevano sostenere che il potere paterno non fosse artificiale ma naturale.

[935] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 164.

[936] Ivi, pp. 221-222.

cui l'esercizio della forza è monopolizzato, così come quando esiste un potere sovrano. Tuttavia, la delegittimazione da parte di Hobbes, del sistema feudale e di quello patriarcale non avviene soltanto per il fatto che egli invita gli individui a riconoscere un potere sovrano, vale a dire secondo Hobbes l'esistenza di un potere comune è il modo migliore per ottenere la protezione, ma anche perché, con il diritto naturale dell'individuo di difendere se stesso, egli confuta le tesi di coloro che sostengono che il potere patriarcale o il potere signorile devono essere considerati dei poteri naturali. In altre parole, sostenendo da una parte che il potere patriarcale e quello signorile sono dei poteri artificiali (in modo particolare nel *Leviatano*) e d'altra parte sostenendo che la scelta migliore per gli individui non è riconoscere un potere patriarcale o signorile ma un potere sovrano; nel conflitto fra il centro e la periferia Hobbes sostiene la causa del centro, che in realtà è la nascita dello Stato moderno (però di un centro con potere assoluto, indivisibile ed ereditario), vale a dire con la nascita di un potere coercitivo centralizzato, avviene l'eliminazione del potere patriarcale, e dei poteri coercitivi e giudiziari locali[937].

E' nota la tesi di Marx e Engels[938] i quali, concentrandosi quasi esclusivamente sul fattore economico, hanno strettamente collegato la nascita dello Stato moderno con il sistema economico capitalista[939], però in questo modo, a nostro avviso, hanno sottovalutato l'importanza del fattore politico, perché il potere comune (sovrano) non nasce dal nulla ma sostituisce, o se vogliamo dirlo in un altro modo, corregge i difetti del potere feudale e di quello patriarcale. Per comprendere meglio quanto stiamo dicendo bisogna tenere presente che nel XX secolo: a) anche nei paesi in cui venne abolita la proprietà, a differenza delle previsioni basate sulla connessione automatica tra lo Stato moderno e il sistema capitalistico, il potere politico centrale (lo Stato) non venne abolito; b) molti dei paesi in cui si instaurò il comunismo, probabilmente assomigliavano di più al feudalesimo che al capitalismo, soprattutto sul piano economico; su questo punto possiamo ricordare che leggendo gli scritti di Lenin si può notare che egli parla non soltanto degli operai ma anche dei contadini russi, del suo tempo. In altre parole, se noi guardassimo alle diverse esperienze del passato, dal punto di vista economico, l'esistenza dello Stato moderno non può essere connessa esclusivamente con un determinato sistema economico, perché da quando è nato lo stato moderno abbiamo assistito a diverse forme di organizzazione economica, i cui estremi sono stati un'economia completamente liberale e un'economia completamente comune.

---

[937]WEBER M., *Scritti politici*, con un'introduzione di BOLAFFI A., tradotto da CARIOLATO A., FONGARO E., Donzelli, Roma, 1998, p. 182.
[938]MARX K., e ENGELS F., *Manifesto del Partito comunista*, in GAMBINO L. (a cura di), *Brani di classici del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 455 ss.
[939]ENGELS F., *The Decline of Feudalism and the Rise of the Bourgeoisie*, in "Monthly Review", 1957, vol. 8, n. 12, pp. 445-454.

Sul piano politico però, dove esiste e finché esiste un potere con il monopolio legittimo dell'uso della forza, se ci riferiamo all'esperienza del passato, a prescindere dal regime politico (assoluto, liberale, autoritario, rappresentativo, ecc.), possiamo dire che vi è un elemento in comune in tutti i regimi politici, ed è la prevalenza del potere centrale (centro) sul potere locale (periferia). Per essere più precisi, con questo non vogliamo dire che nel passato non ci sono state guerre di secessione, che non hanno avuto successo, però: a) nelle guerre di secessione (o d'indipendenza) che hanno avuto successo, altri stati hanno aiutato i secessionisti; in questo caso, il conflitto diventa, in parte, anche un conflitto internazionale; b) le guerre di secessione, in qualche caso, vengono considerate guerre di liberazione nazionale, vale a dire in questo caso il principio di sicurezza entra in contrasto con il principio d'autodeterminazione, e inoltre, in molti casi come in quello della decolonizzazione, spesso la secessione riguarda territori che non confinano con il territorio principale, vale a dire bisogna tenere presente anche la discontinuità territoriale, quando essa esiste; c) dopo la successione, quando il nuovo potere si consolida in un nuovo potere sovrano, l'equilibrio fra il nuovo centro e la sua periferia è lo stesso di quello che abbiamo descritto in precedenza. Naturalmente, la nascita di nuovi stati può anche avvenire in modo pacifico, come nel caso della divisione pacifica della Cecoslovacchia, nel 1993, in Repubblica Ceca e Slovacca, però in questo caso il problema non si pone, perché ciò è avvenuto tramite un accordo fra le parti e in secondo luogo, dobbiamo precisare che si tratta comunque di un caso raro.

Da quanto abbiamo detto emergono tre domande, la prima è, se da quando è nato lo Stato moderno, a differenza del sistema feudale, si è caratterizzato per il fatto che il potere centrale ha un potere superiore dell'autonomia locale, a prescindere dal regime politico, allora non c'è nessuna differenza fra i diversi regimi politici? La seconda domanda è se nello Stato moderno il potere centrale prevale sulla periferia (il caso per eccellenza è quello degli Stati Uniti in cui i singoli stati membri della federazione avevano e hanno un'ampia autonomia rispetto al governo federale, però il tentativo di secessione nel 1861 degli stati del sud non ebbe successo, perché vennero sconfitti dal governo federale), ha ragione Hobbes quando afferma che il potere sovrano non può essere revocato senza il suo consenso[940]? La terza domanda è, come può essere connesso il pensiero di Hobbes con il rapporto fra il centro e la periferia, visto che l'attenzione principale di Hobbes è sul rapporto fra l'individuo e il potere sovrano?

---

[940]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 160.

Sulla risposta alla prima domanda, anche se da una parte, lo Stato moderno, in tutti i regimi politici, si caratterizza per l'esistenza di un potere centrale con il monopolio legittimo dell'esercizio della forza, d'altra parte però, naturalmente, ci sono molte differenze che distinguono un regime politico da un altro, di cui qui possiamo solo fare qualche accenno. Siccome stiamo parlando del rapporto fra il centro e la periferia, nelle democrazie rappresentative, senza mettere in discussione l'equilibrio che abbiamo evidenziato prima, generalmente viene riconosciuta l'autonomia locale[941] il cui grado varia da Paese a Paese. Al contrario, nei regimi autoritari e peggio ancora in quelli totalitari c'è una tendenza a eliminare ogni autonomia locale; per esempio il regime nazista, in Germania, con una legge 30 gennaio del 1934 abolì i parlamenti dei Länder e trasferì al governo federale, i poteri dei Länder [942]. Le altre differenze principali, fra i diversi regimi politici, nello Stato moderno, possono essere evidenziate facendo un confronto: a) sull'esercizio del potere pubblico, vale a dire se esso è esercitato da un'unica istituzione oppure è separato fra più istituzioni, giuridicamente non dipendenti fra loro; b) sui limiti del potere dello Stato, come ad esempio l'autorità pubblica deve agire nel rispetto delle leggi; c) sul riconoscimento dei diritti individuali; d) sull'esistenza o l'inesistenza del pluralismo politico, cioè se l'opposizione politica è legalmente ammessa; e) sull'esistenza o l'inesistenza di un'istituzione rappresentativa dell'intera comunità; f) sulla relazione fra l'economia e la politica, vale a dire se c'è, oppure no, un rapporto di reciprocità fra questi due poteri; g) sull'esistenza di un documento fondamentale chiamato Costituzione, modificabile con procedure aggravate (un'eccezione importante è il Regno unito, il quale non ha una Costituzione codificata in un unico documento), in cui vengono sanciti i principi fondamentali di quella società, i diritti individuali, e gli equilibri fra i diversi poteri centrali, e fra il centro e la periferia; h) sull'esistenza di una Corte costituzionale che giudica sul rispetto della Costituzione, non di sua iniziativa, ma sempre dietro richiesta dell'attore competente (anche in questo caso, un'eccezione importante è il Regno unito).

---

[941]Nei paesi membri dell'Unione europea, alcune materie competono alle istituzioni europee; tuttavia, nonostante la cooperazione particolare fra gli stati membri dei trattati europei, l'Unione europea rimane comunque un'organizzazione internazionale, perché: a) anche la collaborazione fra gli stati membri dell'Unione europea, come qualsiasi altra collaborazione internazionale, si fonda su dei trattati internazionali; b) i trattati che conferiscono le competenze alle istituzioni europee vengono approvati e modificati, dagli stati membri, *all'unanimità*; c) l'Unione europea non dispone di un suo potere coercitivo, perché il potere coercitivo è competenza esclusiva degli stati nazionali; d) anche per uno stato membro dei trattati europei, la legge fondamentale rimane la sua Costituzione; e) i singoli stati possono recedere dai trattati europei, pacificamente, vale a dire l'eventuale uscita di uno stato dall'Unione europea non verrebbe considerata un atto di secessione, ma un recesso da un trattato internazionale; d'altra parte però, ovviamente, fin quando lo stato membro non recede dai trattati europei, non può sottrarsi agli obblighi che ne derivano.

[942]NOAKES J., *Federalism in the Nazi State* , vedi: UMBACH M. (a cura di), *German Federalism: Past, Present, Future*, Palgrave, 2002, p. 123.

Per quanto riguarda la seconda domanda cioè la superiorità del centro sulle autorità locali solo nel *Leviatano* Hobbes fa un accenno a quelli che egli chiama Sistemi politici subordinati (il corpo politico per il governo di una provincia, di una colonia[943] ecc.), perché il loro potere è limitato dal sovrano. Salvo quest'accenno, nel pensiero di Hobbes non c'è traccia delle autorità locali, però in realtà egli sostiene qualche cosa che va oltre alla prevalenza del potere centrale sul potere locale, perché egli semplicemente afferma che quando viene istituito il potere sovrano, il sovrano cioè chi detiene il potere coercitivo, non può più essere revocato; tuttavia, qui bisogna distinguere fra l'interesse locale e l'interesse generale dell'intera comunità politica. In altre parole, in caso di conflitto, lo Stato moderno è più potente di un interesse individuale, locale o corporativo, ma non dell'interesse generale, dove per interesse generale qui non intendiamo un interesse su cui tutti sono d'accordo, perché, dal nostro punto di vista, a meno che uno non voglia contraddirsi dai fatti, è impossibile che, nelle questioni politiche, fra gli uomini ci sia consenso unanime. Con questo non vogliamo dire che la minoranza non ha dei diritti e interessi legittimi, però una minoranza che non si adatta al tempo, si prefissa un obbiettivo impossibile cioè fermare il tempo.

Per quanto riguarda la terza domanda cioè il collegamento tra il rapporto individuo-potere centrale e il rapporto periferia-centro, è vero che Hobbes parla del rapporto fra l'individuo e il potere sovrano, però in realtà ci sembra che la questione sia connessa con il rapporto fra il centro e la periferia, perché per esempio nel sistema feudale il potere centrale era debole. In altre parole, se vedessimo la nascita di un potere sovrano, per alcuni aspetti, l'evoluzione del potere feudale, il rapporto fra la periferia e il centro potrebbe essere collegato con il rapporto fra l'individuo e il potere centrale per il fatto che hanno conseguenze simili, nel senso che, vedendo la questione sotto l'ottica del feudalesimo, quanto più è politicamente (militarmente) forte la periferia tanto più è politicamente (militarmente) forte il ruolo dell'individuo, viceversa quanto più è politicamente forte il ruolo del centro tanto più è politicamente (militarmente) debole il ruolo dell'individuo. D'altra parte però, va aggiunto che la nascita dello stato moderno non può essere visto automaticamente come l'evoluzione del potere feudale, perché potremmo avere dei casi in cui si passa da una società patriarcale a un potere sovrano, in questo caso il potere sovrano sostituisce il potere patriarcale.

Come abbiamo detto in precedenza, nel pensiero di Hobbes, per quanto riguarda l'aspetto politico (sia per il potere civile che quello militare), salvo l'autodifesa individuale, il ruolo

[943] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 215 ss.

dell'individuo scompare perché il potere politico, riservato a un uomo o a un'assemblea ristretta, è assoluto e autorigenerabile; nel potere ideologico e quello economico invece viene riconosciuta una certa autonomia, ma il sovrano può censurare le idee ritenute contro la sicurezza e la proprietà non viene considerato un diritto naturale. Tuttavia, si potrebbe dire Hobbes parla del potere dispotico (feudale) e patriarcale, e fa anche qualche accenno alle società senza un potere comune, però non fa un collegamento esplicito tra lo Stato moderno e il sistema feudale o il potere patriarcale. E' vero che Hobbes presenta la nascita dello Stato moderno in modo astratto, però leggendo con attenzione i suoi scritti si possono notare alcuni punti del suo pensiero, in contrasto con il sistema feudale e quello patriarcale: a) gli uomini sono uguali per natura; b) il diritto di protezione non è riservato al padre di famiglia o al signore feudale perché, in assenza di un potere comune, ciascun individuo ha il diritto di difendere se stesso; c) nelle società patriarcali non è chiara la nozione della responsabilità individuale, perché è responsabile anche la famiglia per atti commessi da un suo membro, nel ragionamento di Hobbes invece ciascun individuo è responsabile per le proprie azioni; d) con l'istituzione del potere comune ciascun individuo rinuncia al diritto su tutto e *il diritto alla spada privata è escluso*[944]; e) il potere di pace e di guerra spetta soltanto al potere comune; f) il potere di legiferare e di giudicare spetta soltanto al sovrano[945]; g) non ci possono essere istituzioni, come la Chiesa, che invocano, per alcuni individui (il clero), l'esenzione dal rispetto delle leggi del sovrano[946].

Abbiamo fatto questa premessa sul patriarcato, sul sistema feudale e sul potere centrale, perché riteniamo che il dibattito fra i sostenitori della Monarchia e quelli del Parlamento riguardi l'origine del potere centrale, le sue competenze e il suo controllo[947], cioè il rapporto del potere politico con il potere economico e quello ideologico; d'altra parte, riteniamo che anche gli scritti politici di Hobbes, i quali sono finalizzati alla comprensione della nascita del potere centrale che egli chiama potere comune, sono influenzati e tengono conto del dibattito fra le forze monarchiche e quelle parlamentari inglesi. Tuttavia, dobbiamo presente, tra le altre cose, che Hobbes ricorre anche alla ragione e analizza le passioni umane.

---

[944]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 80.

[945]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 75-77; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 165-166.

[946]La questione della pretesa di esenzione del clero della Chiesa cattolica dalle leggi civili viene accennata da Hobbes sia nel *Leviatano* che nel *Behemoth*, vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 691; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, p. 172.

[947]WOOD E. M., *Liberty and Property*: *A Social History of Western Political Thought*, Verso, London-New York, 2012, p. 215 ss.

Abbiamo detto che il dibattito era sull'origine del potere esecutivo centrale e sui suoi poteri: a) secondo i sostenitori del Diritto divino il potere sovrano è naturale perché è nato per volontà di Dio, secondo i sostenitori del Parlamento invece, dove naturalmente vi erano diverse posizioni, alcune moderate altre più radicali, il potere sovrano è nato dal consenso del Popolo; b) secondo i teorici del Diritto divino il sovrano deve esercitare il suo potere in modo assoluto, secondo i teorici del Parlamento deve esercitarlo in modo limitato. Questo dal punto di vista teorico, dal punto di vista pratico invece, con la concentrazione del potere coercitivo, la Monarchia sosteneva di poter governare, se è necessario, anche senza il consenso del Parlamento (per esempio le tasse imposte dalla Monarchia senza l'approvazione del Parlamento, negli anni che precedono l'inizio della Guerra civile, dovrebbero essere lette in questo senso) e senza vincolarsi alle leggi del regno, perché, in alcune circostanze, il monarca le potrebbe sospendere. I sostenitori del Parlamento invece, riferendosi alla pratica del passato e attraverso la teoria del governo misto, sostenevano che la Monarchia non poteva tassare la popolazione senza il consenso del Parlamento, e inoltre la Monarchia era tenuta a rispettare le leggi del regno. Hobbes dal canto suo sostiene che, come abbiamo visto in precedenza, il potere sovrano deriva dal consenso degli individui, però il suo potere è assoluto, perché: a) non esiste un rapporto contrattuale fra la moltitudine e il sovrano; b) la proprietà non è un diritto naturale; c) il governo non deve essere misto, ma interamente concentrato nelle mani di una persona o di una piccola assemblea; d) il sovrano non è tenuto a rispettare le leggi civili, salvo alcune garanzie per l'individuo, nel campo penale.

Prima, abbiamo usato il termine moltitudine, con il quale Hobbes intende, un gran numero di individui coscienti (i bambini e malati di mente ne sono esclusi) in un determinato territorio. Secondo Hobbes, nello stato naturale la moltitudine non è una persona naturale ma tanti individui[948], però diventa una persona quando la sua volontà viene diretta da un potere comune[949], cioè da un uomo (monarchia) o da una piccola assemblea di uomini (aristocrazia). In queste circostanze uno sarebbe tentato a sostenere che la moltitudine continua a rimanere una persona anche dopo l'istituzione del potere comune, però Hobbes rifiuta un'interpretazione del genere, perché altrimenti avrebbe dovuto ammettere che vi è un contratto fra la moltitudine (il Popolo) e il potere comune. In questo modo, Hobbes attacca le teorie dei contrattualisti tra cui anche i sostenitori della Camera dei comuni i quali si riferivano al Popolo (essi non usavano il termine moltitudine ma il termine Popolo) per sostenere l'esistenza di un contratto fra il sovrano

[948]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 72, nota *Multitude*.
[949]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 158.

e il Popolo (*people*) e per difendere la loro causa contro la Monarchia[950]. Hobbes contrasta questa tesi sostenendo che, al momento in cui viene istituito il potere comune, la moltitudine perde il suo carattere di un corpo politico (che lo ha solo quando istituisce il potere sovrano), perché ritorna ad essere molti individui. Dopo l'istituzione del potere comune, soltanto il detentore del potere sovrano, diventa il rappresentante della moltitudine.

Dopo questo chiarimento sulla parola moltitudine, riprendiamo la questione politica. Siccome, a prescindere dal sistema politico, l'ultimo strumento della politica rimane la forza (però il modo in cui viene usata la forza, varia da un regimo politico all'altro e inoltre, la parola forza non deve essere intesa necessariamente in senso materiale, ma in tutte le sue forme umanamente immaginabili, per esempio la forza dei numeri nelle elezioni, oppure in un'assemblea, o in qualsiasi organo collegiale, è una forza; anche la conoscenza è una forza, ecc.), cioè le idee, le risorse militari ed economiche, e il numero degli uomini; quando due parti non riescono a risolvere una controversia attraverso un consenso, ciascuna delle due deve cercare degli aiuti per affermare i propri obbiettivi. Gli aiuti in una ribellione contro il potere comune (sovrano), oppure la difesa contro una ribellione (per chi vuole difendere il potere comune), possono provenire da due parti: a) dall'interno, coinvolgendo nel conflitto la gente ordinaria, cioè chi sta fuori dagli edifici del potere, ma che non sta più in condizioni schiavitù o di servitù, né sta sotto il potere paterno, come lo era in passato, e soprattutto, per vari motivi, potrebbe essere interessato che il conflitto vada in una direzione oppure nell'altra, perché ritiene che in quel modo verranno soddisfatti meglio i suoi bisogni e i suoi interessi; b) dall'esterno, coinvolgendo nel conflitto altri stati, milizie estere, oppure ottenendo degli aiuti economici, logistici, ecc.

Noi non analizzeremo la questione degli aiuti dall'esterno, perché sia Hobbes sia gli altri teorici in questione esaminano soltanto il problema degli aiuti dall'interno (un'eccezione è l'opera *Vindiciae contra tyrannos*, in cui è previsto che un principe straniero può intervenire per soccorrere un popolo vicino, quando quest'ultimo si trova sotto il dominio di un tiranno). Questo significa che dobbiamo domandarci, quali delle due cause sosterrà la gente ordinaria, cioè la moltitudine secondo Hobbes (in modo particolare nel *Leviatano*) e il Popolo secondo i sostenitori del Parlamento, la causa del governo limitato e misto oppure la causa del governo assoluto e indiviso? Secondo Hobbes la moltitudine dovrebbe sostenere il governo assoluto, secondo i sostenitori della causa del Parlamento invece, il Popolo dovrebbe sostenere il governo limitato.

---

[950]WOOD E. M., *Liberty and Property*: *A Social History of Western Political Thought*, Verso, London-New York, 2012, p. 247.

Di conseguenza, a nostro avviso, questo è il motivo principale per cui possiamo affermare che, nella controversia fra la Monarchia e il Parlamento (in modo particolare, la Camera dei comuni), Hobbes sostiene la causa della Monarchia. Questo significa che l'individuo di Hobbes, per quanto riguarda i diritti e i poteri dell'autorità politica (potere comune, centrale), non è, a nostro avviso, un sostenitore della causa del Parlamento ma della causa della Monarchia. Per correttezza però, va notato che il ricorso di Hobbes alla moltitudine è un argomento che lo distingue anche da altri suoi contemporanei filomonarchici, i quali, per sostenere la causa della Monarchia inglese, si riferivano alla Bibbia e ai padri di famiglie patriarcali[951]; Hobbes invece, come abbiamo detto, si riferisce alla moltitudine d'individui.

Da quanto abbiamo detto prima potrebbero emergere quattro domande. La prima, poiché la moltitudine costituisce la maggioranza della popolazione, come si può affermare che, invitandola a sostenere il governo assoluto, Hobbes non sostiene la causa della moltitudine ma quella della Monarchia? La seconda, come si può affermare che Hobbes sostiene la causa della Monarchia, quando nel *Leviatano*, cioè dopo la vittoria delle forze rivoluzionarie, contrastando le pretese della Monarchia inglese in esilio in Francia, egli sostiene che la moltitudine deve obbedire a chi può effettivamente garantirgli la protezione? La terza, come può la moltitudine sostenere la causa del governo assoluto (della Monarchia), se dopo l'istituzione del potere sovrano, la moltitudine non è più una persona ma semplicemente molti individui? La quarta, come si può affermare che Hobbes sostiene la causa della Monarchia, quando egli ammette come forma di governo anche il governo assembleare?

Sulla prima domanda, parlando non del Re assoluto ma di quello elettivo, Hobbes afferma che il Re elettivo non ha la sovranità in proprietà ma solo in uso[952], perché se alla sua morte, l'assemblea che l'ha eletto, si riconosce ancora, il suo successore viene eletto dalla stessa assemblea che aveva eletto il Re che è deceduto[953]. In altre parole, non è importante solo l'esercizio del potere ma anche chi decide sulla sua continuità; tuttavia, nella Monarchia assoluta di Hobbes la continuità del potere spetta esclusivamente al sovrano, perché è un potere indiviso ed ereditario. Inoltre, anche per quanto riguarda l'esercizio del potere sovrano, nel pensiero di Hobbes, esso è un diritto esclusivo del sovrano, perché dopo la sua istituzione, non c'è nessun consenso dal Popolo (dalla moltitudine). In altre parole, nella teoria di Hobbes il sovrano nasce perché viene autorizzato dalla moltitudine (Popolo), attraverso il principio di maggioranza, però

---

[951] FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 26.
[952] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 181.
[953] Ivi, p. 179.

dopo la sua istituzione, il potere sovrano, nel caso di un governo monarchico, è esclusivamente nelle mani del Monarca. Questo significa che, sul piano teorico, il potere politico in Hobbes veniva visto con sospetto, sia dai sostenitori della Monarchia che quelli del Parlamento, perché da una parte egli affida il potere sovrano a un monarca assoluto non elettivo (principio ereditario e conservatore), d'altra parte invece egli sostiene che il potere di una monarchia assoluta nasce dal consenso della maggioranza dei suoi sudditi (principio del consenso). Sul pratico però, dal nostro punto di vista, non ci sembra di esagerare se affermassimo che, una monarchia assoluta non elettiva, essendo un potere ereditario, nel lungo termine, favorirebbe il principio ereditario; tuttavia, dobbiamo precisare che Hobbes non presenta la questione sotto l'ottica degli interessi di parte.

Sulla seconda domanda, è vero che nel *Leviatano* Hobbes afferma che chi è stato spodestato non può più continuare a esigere obbedienza ai suoi ex sudditi, perché non è più in grado di offrirgli la sicurezza. Dobbiamo notare però, che anche nel *Leviatano* Hobbes ripropone il governo assoluto, non più sotto la dinastia degli Stuart, perché essa ovviamente aveva perso la guerra civile, ma sotto un'altra dinastia, qualora fosse prevalso il governo monarchico. Tuttavia, sarebbe stato molto difficile che il ragionamento di Hobbes avesse avuto successo, in Inghilterra, perché la gente ordinaria (il Popolo, la moltitudine), che aveva partecipato alla guerra civile inglese, non aveva sostenuto la Monarchia e i filomonarchici ma i rivoluzionari; questo, tra l'altro, a nostro avviso, è dimostrato anche dalle idee radicali emerse durante il conflitto fra alcuni membri dell'esercito rivoluzionario (i Livellatori), sull'uguaglianza, sul diritto di voto e sui diritti innati, anche se i Livellatori costituivano una minoranza. In altre parole, nel lungo termine, dopo la vittoria delle forze rivoluzionarie, contro le pretese di assolutismo dei filomonarchici, non ci sembra che, fra i rivoluzionari, la questione fosse la scelta fra un potere coercitivo centrale assoluto e uno limitato, ma semmai la scelta fra posizioni moderate o più radicali, e il compromesso del 1660, cioè la restaurazione della Monarchia e della Camera dei Lord (ambedue abolite negli anni precedenti), segnò la vittoria dei moderati. D'altra parte però, dal nostro punto di vista, la guerra civile aveva affermato un principio da cui non si poteva tornare indietro (fino a eventuali nuove circostanze che avessero cambiato l'equilibrio stabilito dall'esito della guerra civile), vale a dire, nell'ottica della divisione dei poteri, la superiorità della Camera dei comuni, anche se ciò si realizzerà, in modo formale, molto tempo più tardi, con l'approvazione dell'Atto del Parlamento del 1911 (naturalmente, bisogna tenere presente anche l'estensione del suffragio maschile nella seconda metà del XIX secolo), in cui è previsto che la Camera dei lord non può rigettare la legislazione passata dalla Camera dei comuni ma può

soltanto ritardarla di un mese, se si tratta di materia finanziaria, e di due mesi se si tratta di altre materie[954]; di conseguenza, dopo la restaurazione del 1660 fino riforma del 1911 sarebbe più appropriato parlare di superiorità del Parlamento. Questo ragionamento della superiorità del Parlamento, dal nostro punto di vista, è comprensibile, anche qualora ipoteticamente volessimo vedere la questione sotto l'ottica della vittoria della Monarchia, nel senso che se avessero vinto la guerra civile i filomonarchici non abbiamo dubbio che, fino a un nuovo equilibrio, in Inghilterra, si sarebbe affermata la Monarchia assoluta.

Sulla terza domanda, in tempo di pace, secondo Hobbes, la moltitudine può sostenere il governo assoluto, non seguendo le teorie di chi sostiene che: a) il potere politico è limitato; b) la resistenza contro il tiranno è ammessa; c) la proprietà è un diritto naturale; d) il sovrano è tenuto a obbedire alle leggi civili[955]. In tempo di guerra invece, i sudditi possono sostenere il potere comune difendendo colui che, in tempo di pace, gli ha offerto la protezione.

Sulla quarta domanda, è vero che, anche Hobbes se preferisce il governo monarchico, egli ammette come forma di governo anche quello assembleare, però: a) il governo assembleare previsto da Hobbes deve avere potere assoluto e deve essere autorigenerabile cioè non deve essere elettivo; b) il governo assembleare va collegato al conflitto fra la Monarchia e il Parlamento inglese, nel senso che Hobbes non esclude la possibilità di un governo assembleare, sotto l'ottica dell'assolutismo, perché non si poteva sapere a priori quale dei due principi sarebbe prevalso. A proposito di questo problema, Hobbes stesso scrive nella prefazione del *De Cive*: *thirdly, not to seem of opinion, that there is a less proportion of obedience due to an aristocracy or democracy than a monarchy. For though I have endeavoured, by arguments in my tenth chapter, to gain a belief in men, that monarchy is the most commodious government; which one thing alone I confess in this whole book not to be demonstrated, but only probably stated*[956] *(In terzo luogo, per non sembrare dell'opinione che si deve obbedienza, in misura minore, a un'aristocrazia o alla democrazia che alla monarchia, perché nonostante io mi sia sforzato, con argomenti, nel decimo capitolo dell'opera, per convincere gli uomini che la monarchia è il governo più conveniente, confesso che è l'unica cosa che, nell'intero libro, non può essere dimostrata ma soltanto sostenuta con probabilità).*

---

[954]RUSH M., *The House of Lords: The Political Context*, in *The House of Lords Its Parliamentary and Judicial Roles* a cura di CARMICHAEL M. e DICKSON D., Hart Publishing, Oxford, 1999, pp. 7-9.

[955]Vedi i capitoli sui doveri del sovrano e sulle cause della dissoluzione del potere comune: HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IX e X; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. XII e XIII; *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. XIX e XXX.

[956]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. XXII.

3.2 L'ISTITUZIONE DEL POTERE SOVRANO: CONFRONTO FRA LE CORRENTI CONTRO IL DIRITTO DIVINO DEI RE E IL PENSIERO DI HOBBES

Prima di esaminare le teorie contrattualistiche in Inghilterra, dove faremmo riferimento anche alla *common law*, ci pare utile fare qualche accenno alle teorie dei monarcomachi, perché anch'essi contrastano la Teoria del Diritto divino, cioè la teoria politica secondo la quale l'autorità politica non deriva dal consenso degli uomini ma da Dio. Oltre ai monarcomachi riteniamo utile fare qualche riferimento sintetico anche ad un'altra corrente di pensiero, contro la Teoria del Diritto divino, quella dei Gesuiti. Monarcomachi (dal greco antico, che letteralmente significa *combattere la monarchia*) vengono definiti quei giuristi e storici francesi della seconda metà del XVI secolo di religione calvinista, i quali con i loro scritti contrastano la monarchia assoluta. Per comprendere meglio gli scritti dei monarcomachi dobbiamo tenere presente, tra gli altri, questi elementi: a) la riforma protestante; b) il rafforzamento del potere della Monarchia francese rispetto al sistema feudale[957]; c) la questione della successione, nella monarchia francese, dopo morte del Re Enrico II (1569)[958], e la difficile situazione economica, a causa della crescita dei prezzi, della pressione fiscale e delle carestie.

Nei primi decenni del XVI secolo il protestantesimo si era diffuso anche in Francia, tant'è vero che all'inizio delle guerre di religione (1562) si stima che il 10 % della popolazione francese si fosse convertito al calvinismo e inoltre la conversione aveva coinvolto anche membri degli alti strati della società francese. Di conseguenza, la Monarchia si trovava in una posizione difficile, se sostenere apertamente una delle due religioni, oppure mantenere una posizione sopra le parti e cercare di trovare un compromesso fra loro. Per quanto riguarda invece la questione rafforzamento del potere centrale, lo scoppio del conflitto armato (1562) fra i cattolici e gli ugonotti (i calvinisti francesi), era anche una causa che contribuiva a indebolire il potere della

---

[957] SHENNAN J. H., *Le origini dello Stato moderno in Europa, 1450-1725*, tradotto da LA PENNA L., Il Mulino, Bologna, 1991, p. 62 ss.
[958] FRAGNITO G., *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, in *Storia moderna*, Donzelli, Roma, 2001, p. 140.

Monarchia e nello stesso tempo rappresentava un'opportunità per le famiglie nobili e principesche, il cui potere era stato ridimensionato rispetto al passato[959], per aumentare il loro ruolo politico nei confronti della Monarchia.

Passando al calvinismo, la posizione di Calvino stesso, sul rapporto fra i credenti e il potere politico, è una posizione complessa, perché da una parte egli afferma che l'ufficio dell'autorità politica è approvato da Dio[960]; di conseguenza, i privati devono obbedire anche a un Principe considerato empio e devono limitarsi a implorare l'aiuto di Dio[961]. D'altra parte però, gli ufficiali (i magistrati) del regno vengono considerati da Calvino come delle guardie che hanno come compito di frenare la tirannia dei Re[962]. Inoltre, Calvino aggiunge che l'obbedienza nei confronti dell'autorità politica non deve essere incompatibile con l'obbedienza che i credenti devono a Dio[963] e per argomentare questo principio egli cita un passo dagli *Atti degli apostoli* in cui Pietro afferma che: *bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini*[964]. Questa posizione di Calvino non deve stupirci, perché la questione del potere civile viene trattata alla fine del quarto libro dell'opera *Istituzione della religione cristiana*. Questo libro dell'opera viene dedicato alla Chiesa cattolica, per criticare la tradizione, la gerarchia e la sua interpretazione della Bibbia, vale a dire da una parte Calvino critica la Chiesa cattolica, però d'altra parte si auspica che le autorità politiche, in modo particolare quelle francesi, sostengano la riforma protestante; non a caso l'*Istituzione della religione cristiana* viene dedicata al Re francese Francesco I (1494–1547).

Passando ad esaminare gli scritti politici dei calvinisti francesi della seconda metà del XVI secolo dobbiamo tenere presente che questi scritti vengono pubblicati dopo la Notte di S. Bartolomeo (1572), cioè dopo l'uccisione dei nobili francesi di religione calvinista, proseguita con la persecuzione popolare dei calvinisti in Francia. I tre scritti di riferimento sono *Francogallia* (1573) scritta da F. Hotman, *De Jure Magistratum* (*Del Diritto del Magistrato*, 1574) scritta da Th. de Bèze e *Vindiciae contra Tyrannos* (*Rivendicazioni contro i tiranni*, *1579*) pubblicata con lo pseudonimo di Junius Brutus, attribuita a H. Languet oppure a Ph. Duplessis-

---

[959]SHENNAN J. H., *Le origini dello Stato moderno in Europa, 1450-1725*, tradotto da LA PENNA L., Il Mulino, Bologna, 1991, p. 94.
[960]CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana,* a cura di TOURN G., Mondadori, Milano, 2009, Libro IV, cap. XX, 4, p. 1709.
[961]Ivi, Libro IV, cap. XX, 29-30, p. 1738-1740.
[962]Ivi, Libro IV, cap. XX, 31, p. 1740.
[963]Ivi, Libro IV, cap. XX, 32, p. 1741.
[964]*Atti degli apostoli*, 5, 29, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 2596.

Mornay[965]. Noi faremmo solo qualche accenno alla prima opera, sulle altre due invece ci soffermeremo in modo più dettagliato.

Se volessimo sintetizzare al massimo la *Francogallia* di Hotman, potremmo dire che essa è un'analisi costituzionale storica della Francia, attraverso la quale l'autore vuole mettere in evidenza che il potere del Re, all'origine non era un potere ereditario ma elettivo. Hotman analizza il regno dei primi franchi ed evidenzia che, agli inizi, fra le popolazioni germaniche, i Re non erano ereditari ma elettivi, perché venivano eletti dall'Assemblea[966], la quale non solo aveva il potere di eleggere i Re ma anche di deporli[967]. In altre parole, con quest'analisi storica, Hotman vuole attaccare la monarchia francese del suo tempo e dimostrare che l'ereditarietà automatica del potere regio è in contrasto con le origini dei regni franchi, perché in quei tempi il Re veniva eletto. D'altra parte però, possiamo notare che la tesi dei monarcomachi viene contrastata da alcuni sostenitori della Monarchia, tra cui Pierre de Belloy, considerato il primo teorico del Diritto divino in Francia[968], il quale sostiene che il potere del Re è per grazia divina, perché deriva direttamente da Dio[969] e, grazie alla successione, *il Re non muore mai*[970]. Inoltre, per contrastare la tesi di chi, con il termine eredità, voleva sostenere che la successione al potere regio non poteva oltrepassare il decimo grado di parentela (così come prevedevano le leggi civili sull'eredità, in generale), secondo De Belloy, il subentro al potere regio non avviene per diritto ereditario ma per diritto di successione[971] e di conseguenza ci sarà sempre qualcuno, nella famiglia reale, che avrà il diritto di succedere al trono.

Nell'opera di Th. Bèze (Beza) invece, uno dei collaboratori principali di Clavino, *Du droit des magistrats sur leurs subjet* (*Del diritto dei magistrati sui loro sudditi*, 1574) notiamo, rispetto al pensiero di Calvino, un'evoluzione significativa su alcuni punti sull'autorità politica. Bèze costruisce il suo ragionamento attraverso delle domande con le relative risposte e la prima domanda che egli si pone in *Del diritto dei magistrati* è, se i magistrati (le autorità politiche)

---

[965]BARKER E., *The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos*, in "Cambridge Historical Journal", 1930, vol. III, n.2, pp. 164-181; BRUTUS J. S. (pseudonimo), *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del Principe sul Popolo e del Popolo sul Principe* (pubblicato per la prima volta, in lingua latina, nel 1579), curato e tradotto da TESTONI BINETTI S., La Rosa, Torino, 1994, p. X ss.

[966]HOTMAN F., *La Gaule françoise*, Hierme Bertulphe, Cologne, 1574, cap. VII, p. 59 ss. Un'analisi simile lo troviamo anche nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, in cui Montesquieu afferma che agli inizi, tra i franchi, il potere regio era elettivo ma nello stesso tempo anche ereditario, perché il successore veniva eletto fra i figli della stessa dinastia, vedi: MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi,* tradotto da BOFFITO SERRA B., nota introduttiva e note di BARNI G., Rizzoli, Milano, 1967, Libro terzo, cap. XVII e XXIX, pp. 825-826, 845-846.

[967]HOTMAN F., *La Gaule françoise*, Hierme Bertulphe, Cologne, 1574, cap. XIII, pp. 133-134.

[968]ALLEN J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co. Ltd., London, 1957, p. 383.

[969]DE BELLOY P., *Apologie catholique*, 1585, parte seconda, 8, p. 30 ss.

[970]Ivi, parte seconda, 12, p. 43 ss.

[971]Ivi, parte prima, 7, pp. 13-14.

debbano essere obbediti incondizionatamente come Dio. Bèze risponde argomentando che l'obbedienza nei confronti delle autorità politiche non è incondizionata, perché i magistrati non possono comandare cose proibite da Dio (empie) e ingiuste; di conseguenza, se l'autorità politica dovesse dare dei comandi proibiti da Dio, i sudditi farebbero bene a non eseguire comandi del genere[972]. Le altre tre questioni importanti che emergono dal *Diritto dei magistrati* di Bèze sono: a) la definizione del tiranno, come figura contrapposta al Re; b) il rapporto fra il Popolo, gli ufficiali intermedi e l'autorità suprema; c) i casi e i modi in cui è ammessa la resistenza armata contro il tiranno.

La definizione del tiranno è molto importante, perché è strettamente collegata con la resistenza attiva. Secondo Bèze ci sono due tipi di tiranni: il primo è chi viola le leggi stabilite e usurpa dei poteri che non gli appartengono, il secondo tiranno invece è chi occupa un territorio con la forza, cioè quando il Re si appropria con la forza e sottomette al suo potere un altro territorio. Tuttavia, Bèze aggiunge che, chi ha conquistato un territorio, può trasformarsi in un'autorità legittima, se, dopo la conquista, ottiene il consenso di chi aveva il diritto di eleggere l'autorità suprema[973].

Per quanto riguarda invece il rapporto fra il Popolo, gli ufficiali intermedi e il Re, Bèze sostiene che i popoli (*peuples*) vengono prima dei governanti (*magistrats*) e per questo motivo i popoli non vengono creati per i governanti, ma al contrario sono i governanti che vengono creati per i popoli. Se i governanti vengono istituiti per i governati, la domanda che uno si potrebbe porre è questa: qual è il rapporto fra i soggetti e l'autorità politica? Per rispondere a questa domanda dobbiamo tenere presente cosa Bèze intende per soggetti (*subjets*). Egli classifica tre categorie di soggetti: a) i privati che non occupano nessun ufficio pubblico; b) gli ufficiali (quelli che occupano un ufficio pubblico) subordinati del regno, c) gli Stati generali[974]. Secondo Bèze, i magistrati (gli ufficiali) subordinati, non sono al servizio dell'autorità suprema (il Re) ma del potere politico in sé e inoltre il loro rapporto con l'autorità suprema è un rapporto di tipo reciproco[975]. Secondo il pensiero di Bèze, il compito principale degli ufficiali intermedi è di sorvegliare sul rispetto delle leggi da parte del Re[976] e quando quest'ultimo le viola opporgli resistenza attiva.

---

[972]BÈZE TH., *Dy droit des magistrats syr levrs subiets*, 1579, p. 6.
[973]Ivi, p. 14.
[974]Ivi, pp. 15-16.
[975]Ivi, pp. 19-20.
[976]Ivi, p. 21.

Continuando con la resistenza attiva nel pensiero di Bèze, ricordiamo che in precedenza abbiamo visto la distinzione fra i soggetti privati e gli ufficiali intermedi del regno. Secondo Bèze i privati possono ribellarsi contro un tiranno straniero che vuole conquistare militarmente il loro territorio; tuttavia, non possono ribellarsi contro chi è già al potere, però in seguito, violando le leggi del regno, si trasforma in un tiranno. In altre parole, secondo Bèze la difesa del territorio contro un attacco esterno è ammessa anche ai privati, però la loro resistenza attiva interna non è ammessa. Per quanto riguarda invece la resistenza passiva la questione è un po' più complessa, perché come abbiamo accennato prima Bèze sostiene che i soggetti, senza fare distinzione fra soggetti privati e ufficiali subordinati, non sono obbligati a obbedire a dei comandi, delle autorità politiche, proibiti da Dio. D'altra parte però, secondo Bèze, gli ufficiali intermedi e gli Stati generali hanno il diritto di opporre resistenza armata attiva contro un Re che si trasforma un in tiranno, perché come abbiamo visto spetta a loro sorvegliare sul rispetto delle leggi e inoltre perché c'è un rapporto di reciprocità fra loro e il Re.

Per concludere con Bèze, interpretando il vecchio testamento, egli sostiene che nel regno di Giuda il Re non veniva eletto soltanto da Dio ma anche dal Popolo, perché sia il Re che il Popolo promettevano a Dio che avrebbero rispettato le leggi religiose e civili. Dopo questa premessa del Re e del Popolo, nei confronti di Dio, vi era un altro giuramento reciproco fra il Re e il Popolo[977]; tuttavia, qui il termine Popolo deve essere identificato con gli ufficiali intermedi e gli Stati generali, perché subito dopo Bèze aggiunge, *il Popolo cioè gli stati del Popolo* hanno diritto di punire colui che viene eletto Re se egli non adempie i suoi doveri.

A proposito dell'interpretazione e dell'uso della Bibbia, qui ci pare utile fare una parentesi per una considerazione di carattere generale sull'uso politico della Sacra scrittura. Sappiamo che uno dei principi fondamentali della riforma protestante era *sola scriptura* vale a dire secondo questo principio, l'autorità affidabile per il predicatore religioso e per il credente, non è la tradizione della Chiesa nel corso dei secoli, ma soltanto il testo della Bibbia; di conseguenza, possiamo dire che la riforma protestante, l'invenzione della stampa a caratteri mobili (intorno al 1450) e la traduzione della Bibbia in alcune lingue nazionali, contribuirono alla diffusione, alla reinterpretazione e alla "riscoperta" del testo della Bibbia. Per avere una prova di quanto stiamo sostenendo, ci basta ricordare che probabilmente la Bibbia, rientra fra i libri più citati, negli scritti politici del XVI e XVII (qui ci riferiamo in modo particolare alla Francia e all'Inghilterra). Inoltre, così come nel frontespizio del *Leviatano* dove Hobbes cita un

[977] BÈZE TH., *Dy droit des magistrats syr levrs subiets*, 1579, pp. 31-32.

passo dal *Libro di Giove*, anche in molti altri scritti politici del tempo troviamo nel loro frontespizio qualche passo citato dalla Bibbia, ad esempio: Pierre de Belloy, nel frontespizio di *Apologie catholique* (1585), cita un passo dai *Proverbi*; Theodore de Bèze, nel frontespizio di *Dy droit des magistrats syr leyrs sybiets* (1579), cita un passo dai *Salmi*; Thomas Bayly, nel frontespizio di *The Royal Charter* (1649), cita un passo dal *Vangelo di Matteo* e un passo dal *Libro di Giove*; Samuel Rutherford, nel frontespizio di *Lex, Rex, or the Law and the Prince* (1644), cita un passo dal *Libro di Samuele*; Henry Ferne, nel frontespizio di *The resolving of Conscience* (1642), cita un passo da *Isaia* e un passo dalla *Genesi*; Charles Herle, nel frontespizio di *A Fuller Answer to a Treatise Written by Doctor Ferne* (1642), cita un passo dalla *Lettera ai Romani e* un passo dalla *Prima Lettera di Pietro;* William Prynne, nel frontespizio di *The Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise* (1643), cita un passo dal *Libro di Isaia* e un passo dai *Salmi*, invece nel frontespizio di *The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms* (1643) Prynne cita due passi dal *Libro dei Giudici*, un passo dal *Secondo libro di Samuele* e un passo dal *Libro di Geremia*; Edward Coke in *Institutes of the Lawes of England* (pubblicati per la prima volta fra il 1628 e il 1644[978]), nel frontespizio della *Seconda parte* troviamo citato un passo dal *Vangelo di Luca*, nel frontespizio della *Terza parte* viene citato un passo dal *Libro dell'Ecclesiaste*, nel frontespizio della *Quarta parte* viene citato un passo dai *Proverbi*.

Anche John Milton cita continuamente la Bibbia, nei suoi scritti polittici, tanto da sostenere in un passo di *A Defence of the People of England* (*Una difesa del Popolo d'Inghilterra*, 1651), cioè quando oramai il Re Carlo I era stato condannato e l'Inghilterra era stata dichiarata un *Commonwealth*, poiché tutte le cose provengono da Dio, ne consegue che dalla Bibbia si può ricavare non solo che i Re comandano da Dio, ma anche per quanto riguarda la loro deposizione essa proviene da Dio[979]. Questo ragionamento di Milton è per contrastare le teorie di quelli che volevano sostenere che l'autorità del Re deriva da Dio, perché in un passo successivo Milton contrasta anche la tesi di S. Paolo secondo la quale le autorità politiche sono ministri di Dio, sostenendo invece che essi sono semplicemente dei ministri del Popolo e delle leggi[980]. In altre parole, da una parte si trattava dell'uscita definitiva dal Medioevo e d'altra parte era avvenuto lo scoppio della riforma protestante, per cui è normale che la Bibbia venisse

---

[978]SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I, p. LXIII, LXVI.

[979]MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 31.

[980]Ivi, p. 41.

continuamente citata e reinterpretata, anche per fini politici, però ciò non significa che non ci siano delle contraddizioni fra le diverse interpretazioni in questione.

Dopo questa parentesi sulla citazione della Bibbia, vediamo adesso l'opera *Vindiciae contra tyrannos* (1579) che come abbiamo detto prima la sua paternità rimane incerta, perché viene pubblicata con lo pseudonimo di J. Brutus, però è stata attribuita a Hubert Languet (1518-1581) oppure a Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623), entrambi calvinisti francesi. *Vindiciae contra tyrannos (Rivendicazioni contro il tiranno)* è composta da quattro domande con le relative risposte. In essa vengono riprese molte idee presenti in *Dy droit des magistrats* di Bèze, ma viene approfondito meglio il concetto di contratto politico, il rapporto fra gli ufficiali intermedi e il Re, e infine nella quarta domanda l'autore affronta una questione nuova quella dell'intervento del Principe in un altro territorio, contro un tiranno che persegue il suo Popolo, per motivi religiosi o politici.

In *Vindiciae contra tyrannos* ci sono due fonti di potere: Dio e il Popolo. La prima fonte significa, secondo l'autore di *Vindiciae*, che tutto il potere viene da Dio e il potere politico viene delegato al Re in modo condizionato[981], cioè usando la terminologia feudale, i Re vengono considerati come dei vassalli di Dio[982]. In altre parole, Dio, senza mai spogliarsi del suo potere[983], attraverso un patto, conferisce il potere al Re in modo condizionato, cioè a condizione che il Re rispetti le Leggi divine[984]. Secondo l'autore di *Vindiciae contra tyrannos*, il conferimento del potere al Re, da parte di Dio, avviene tramite un patto la cui esistenza viene ricavata dal *Vecchio testamento*. In altre parole, secondo l'autore di *Vindiciae*, i Re d'Israele, nel vecchio testamento, avevano ottenuto il loro potere politico da un patto, e successivamente, tramite il *Nuovo testamento*, il patto si è instaurato anche fra Dio e i Re cristiani[985]; tuttavia, questo patto non è soltanto fra Dio e il Re ma anche fra Dio e il Popolo[986] (in seguito vedremo meglio il significato del termine Popolo). Ci troviamo così di fronte a un patto trilaterale in cui da una parte Dio conferisce il potere politico al Re (in modo condizionato) e d'altra parte il Popolo diventa garante, perché si obbliga di fronte a Dio a vigilare sul rispetto delle Leggi di Dio da parte del Re. Come vedremo, così come per Bèze anche per l'autore di *Vindiciae*, il Popolo non si identifica con la moltitudine ma con gli ufficiali pubblici e con gli stati intermedi.

---

[981]BRUTUS J. S. (pseudonimo), *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del Principe sul Popolo e del Popolo sul Principe* (pubblicato per la prima volta, in lingua latina, nel 1579), curato e tradotto da TESTONI BINETTI S., La Rosa, Torino, 1994, p. 15.
[982]Ivi, p.19.
[983]Ivi, p. 18.
[984]Ivi, p. 21.
[985]Ivi, p. 24.
[986]Ivi, p. 39 ss.

Da quanto analizzato fino a questo momento molte domande e problematiche potrebbero emergere, in modo particolare su come interpretare, alla luce di quanto si sostiene in *Vindiciae*, le diverse invasioni e conquiste avvenute nel corso del tempo, però qui ci soffermiamo soltanto su una domanda la quale riguarda l'interpretazione del rispetto del Patto con Dio, vale a dire in caso di contrasto fra l'interpretazione del Re e quella del Popolo, prevarrà l'interpretazione del primo oppure quella del secondo? Una prima risposta, ci viene data dall'autore di *Vindiciae* alla fine della sezione dedicata al *Patto tra Dio e il Popolo*, dove sostiene che il Popolo di Israele poteva resistere contro un Re che avesse tentato di rovesciare le Leggi di Dio o di distruggere la Chiesa (la religione)[987].

Come si può notare il fattore religioso occupa un ruolo importante nell'opera *Vindiciae contra tyrannos*, però c'è una differenza importante con il potere indiretto del Papa[988] nella tradizione cattolica, perché il Papa è un'istituzione religiosa distinta dalle istituzioni civili e nello stesso tempo la sua autorità non è di carattere nazionale ma internazionale, qui invece l'autore di *Vindiciae* parla di una comunità nazionale. Inoltre, non c'è un'istituzione religiosa, com'è il Papa, distinta dall'autorità e dalla comunità politica. Se invece volessimo fare un confronto con i teorici del Diritto divino, possiamo notare che nella loro teoria il conferimento divino, del potere politico, al Re, avviene senza il coinvolgimento del Popolo e nello stesso tempo è un conferimento perpetuo, perché con la nozione della successione, dopo il conferimento del potere al primo Re, in seguito il potere regio viene automaticamente succeduto, senza che ci sia bisogno di un conferimento al nuovo Re. Inoltre, dobbiamo tener presente che, a differenza dei monarcomachi, i sostenitori del Diritto divino non parlano di ufficiali intermedi del regno.

Passiamo adesso ad esaminare il termine Popolo, e il Patto fra il Re e il Popolo. Innanzitutto è interessante notare che, nonostante nel *Vindiciae* il Patto fra Dio, il Re e il Popolo venga esaminato prima del Patto fra il Re e il Popolo, nel sottotitolo dell'opera intitolato *il potere legittimo del Principe sul Popolo e del Popolo sul Principe*, non si parla di Dio ma semplicemente del rapporto fra il Principe (Re) e il Popolo. Come abbiamo accennato in precedenza, anche per l'autore di *Vindiciae* con il termine Popolo non si intende la moltitudine cioè i singoli privati, ma i magistrati che sono inferiori al Re, gli Stati generali, i capi e i governatori delle provincie, i giudici e i nobili. Secondo l'autore di *Vindiciae*, gli ufficiali sopramenzionati vengono considerati il Popolo non solo perché la moltitudine non può essere considerata tale, ma anche perché devono essere questi ufficiali a rappresentare il Popolo. Per

---

[987]Ivi, p. 47.
[988]Sul potere indiretto del Papa nel Gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621), ved ad esempio: MURRAY J. C., *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power*, in "Theological Studies", 1948, vol. IX, pp. 491-535.

quanto riguarda la rappresentazione del Popolo, essa avviene in modo ordinario dagli ufficiali della Corona e in modo straordinario (per il periodo in cui vengono convocati) dagli Stati generali[989]. Da notare però, che molti di questi ufficiali che dovrebbero rappresentare il Popolo sono nominati dal Re stesso, il quale a sua volta ottiene il suo potere per via ereditaria (di successione), oppure gli ufficiali intermedi hanno una determinata funzione nel regno per via ereditaria. L'autore di *Vindiciae* risponde a questo problema sostenendo da una parte che *il nome di Re non significa né eredità, né proprietà, né usufrutto, ma carica e procura*[990] e d'altra parte specificando che il tempo non estingue il diritto del Popolo, perché *il Popolo non muore mai*[991].

Veniamo adesso alla questione del Patto fra il Re e il Popolo. Come abbiamo detto prima, il Popolo rappresenta in *Vindiciae* la seconda fonte del potere politico, la prima fonte invece è Dio. Se ci ricollegassimo a quanto abbiamo detto in precedenza dovremmo sostenere che il patto dovrebbe essere fra il Re e gli ufficiali intermedi del regno, però l'autore di *Vindiciae* sostiene che il patto fra il Re e il Popolo è *con tutto il Popolo, con tutta la moltitudine*[992]. Questo patto fra il Re e il Popolo viene inteso dall'autore di *Vindiciae* come una conferma di ciò che Dio ha istituito[993], però naturalmente uno potrebbe obbiettare, perché ciò che è istituito da Dio dovrebbe essere confermato dal Popolo? Tuttavia, a nostro avviso, è facile comprendere che in questo modo, l'autore vuole sintetizzare l'elemento religioso con l'elemento contrattualistico.

Secondo l'autore di *Vindiciae*, il Patto fra il Re e il Popolo ha queste conseguenze: a) il Re promette assolutamente di obbedire a Dio e d'impartire al Popolo dei comandi giusti, il Popolo invece promette in modo condizionato[994] vale a dire a condizione che il Re rispetti i due principi sopramenzionati; b) il corpo del Popolo è superiore al Re[995], perché il Re viene istituito dal Popolo; c) fra il Re e il Popolo c'è un'obbligazione reciproca[996]; d) i singoli privati, considerati, singolarmente, sono inferiori al Re, ma il Corpo del Popolo e gli ufficiali del regno gli sono superiori[997]; f) i singoli ufficiali del regno sono inferiori al Re, però, se considerati tutti

---

[989] BRUTUS J. S. (pseudonimo), *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del Principe sul Popolo e del Popolo sul Principe* (pubblicato per la prima volta, in lingua latina, nel 1579), curato e tradotto da TESTONI BINETTI S., La Rosa, Torino, 1994, p. 81.
[990] Ivi, p. 127.
[991] Ivi, pp. 92-93.
[992] Ivi, p. 132.
[993] Ivi, pp. 72-73.
[994] Ivi, p. 133.
[995] Ivi, p. 79.
[996] Ivi, p. 158.
[997] Ivi, p. 172.

insieme, gli sono superiori [998]; g) il diritto del Popolo non viene estinto; h) il Re deve procurare il bene del Popolo[999]; i) il Re non è esente dal rispetto delle leggi civili[1000]; l) per l'approvazione di nuove leggi il Re deve convocare gli Stati generali e deve domandare il loro parere e la loro decisione[1001]; m) la punizione dei sudditi da parte del Re deve avvenire secondo quanto prevedono le leggi positive[1002]; n) il Re è proprietario della sua proprietà privata ma non del demanio, perché egli è amministratore e non proprietario della proprietà pubblica[1003].

Come abbiamo accennato prima, il termine Popolo in *Vindiciae,* dopo la nascita del potere regio, s'identifica con gli ufficiali intermedi e con gli Stati generali. Quest'aspetto lo possiamo comprendere quando si esamina la questione della resistenza contro il tirano, vale a dire, anche se, secondo l'autore di *Vindiciae,* il contratto politico viene concepito come un contratto fra tutto il Popolo e il Re, dopo l'istituzione del potere politico sono gli ufficiali intermedi e gli Stati generali che devono difendere l'interesse del Popolo. Questo significa che i soggetti privati non hanno diritto di ribellarsi[1004] di propria iniziativa e in ogni caso devono attendere i comandi di chi rappresenta tutto il corpo del Popolo cioè gli ufficiali del regno e gli Stati generali[1005]; ne consegue che, se un Re legittimo si trasforma in un tiranno, soltanto gli ufficiali intermedi e gli Stati generali hanno diritto di opporgli resistenza attiva[1006], perché spetta a loro contrastare e punire le tendenze tiranniche della Monarchia[1007]. Da notare però che, per quanto riguarda la resistenza da parte dei soggetti privati, l'autore di *Vindiciae* ammette un'eccezione per gli individui considerati di vocazione straordinaria[1008]. Ricordiamo inoltre che sulla questione della resistenza attiva, l'autore di *Vindiciae* riprende molti punti del pensiero di Bèze vale a dire contro il tiranno usurpatore (senza titolo) possono ribellarsi anche i soggetti privati, però contro il tiranno per esercizio del potere, cioè la trasformazione di un Re legittimo in un tiranno, possono ribellarsi soltanto gli ufficiali del regno e gli Stati generali. Vi è però un aspetto innovativo in *Vindiciae* sulla questione del contrasto del potere di un tiranno, perché l'autore di *Vindiciae* sostiene che un Principe vicino deve intervenire in un territorio straniero e

[998]Ivi, p. 49.
[999]Ivi, p. 96.
[1000]Ivi, p. 100.
[1001]Ivi, p. 105.
[1002]Ivi, p. 107.
[1003]Ivi, pp. 116-121.
[1004]Ivi, p. 62.
[1005]Ivi, p. 169.
[1006]Ivi, p. 172.
[1007]Ivi, p. 158.
[1008]Ivi, pp. 63-64.

aiutare un Popolo che viene perseguitato per motivi religiosi oppure viene oppresso da un tiranno[1009].

Abbiamo analizzato in modo sintetico il contrattualismo dei calvinisti francesi della seconda metà del XVI secolo, perché influenzerà anche il contrattualismo in Inghilterra, tant'è vero che com'è stato notato sia gli scritti di Bèze che l'opera *Vindiciae contra tyrannos* vengono citati dai puritani inglesi e dai sostenitori del Parlamento, durante la guerra civile[1010], per esempio nei suoi scritti Milton cita l'opera *Vindiciae contra tyrannos*[1011] e la *Francogallia* di Hotman[1012]. Dobbiamo precisare però, che l'Inghilterra ha una sua tradizione sul governo limitato e di proposito possiamo ricordare, tra gli altri, *The governante of England* (1470 circa), di John Fortescue, la *common law* e ovviamente l'esperienza straordinaria del Parlamento inglese.

Prima di passare ad analizzare gli autori inglesi ci soffermiamo molto sinteticamente ai Gesuiti i quali costituiscono un'altra corrente di pensiero che contrasta la Teoria del Diritto divino. Nonostante il loro pensiero sia in contrasto con la Teoria del Diritto divino, la maggior parte dei scritti politici dei gesuiti non possono essere considerati propriamente degli scritti contrattualistici[1013] e in realtà dietro questa strana "alleanza intellettuale" dei calvinisti francesi e dei puritani inglesi (e scozzesi) con i gesuiti, contro la Teoria del Diritto divino vige il principio secondo il quale in politica *il nemico del mio nemico è il mio amico*. Fra i filosofi di questa corrente di pensiero ricordiamo Roberto Bellarmino (1542-1621), Francis Suarez (1548-1617) e Juan De Mariana (1535/1536–1624). Le teorie politiche dei Gesuiti da una parte riprendono la teoria di S. Tommaso d'Aquino secondo la quale l'autorizzazione dell'autorità politica è indipendente dall'autorizzazione dell'autorità religiosa[1014] (dobbiamo notare però che, nel pensiero di S. Tommaso, l'autorità religiosa poteva comunque scomunicare l'autorità politica considerata come eretica) e d'altra parte mirano ad attaccare la Teoria del Diritto divino[1015], rifiorita con la nascita degli stati moderni, in modo particolare in Francia e Inghilterra.

[1009] Ivi, p. 177 ss.
[1010] DARLING FOSTER H., *The Political Theories of Calvinists before the Puritan Exodus to America,* in "The American Historical Review", 1916, vol. XXI, n. 3, pp. 493-495.
[1011] GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, vol. II, John Ball, Philadelphia, 1850, p. 516.
[1012] Ivi, p. 65.
[1013] HOPFL H., *Jesuit Political Thought: the Society of Jesus and the State, C. 1540–1630*, Cambridge University Press, 2004, p. 232.
[1014] Ivi, p. 54.
[1015] FIGGIS J. N., *On Some Political Theories of the Early Jesuits*, in "Transactions of the Royal Historical Society", Longmans, Green, and Co., 1897, Vol. XI, p. 94.

Secondo i Gesuiti, bisogna fare una distinzione fra la fonte del potere politico e la fonte del potere religioso, perché il potere politico non deriva direttamente da Dio ma dalla comunità degli uomini[1016], il potere del Papa invece deriva direttamente da Dio[1017]. Come si può notare, con questo ragionamento da una parte viene rifiutata la teoria secondo la quale il potere politico deriva direttamente da Dio senza il consenso degli uomini, d'altra parte però all'autorità religiosa gli viene riconosciuta un'ampia autonomia di intervento nelle questioni politiche, tramite il fattore religioso. In altre parole, poiché secondo i Gesuiti, il Papa ottiene il potere religioso direttamente da Dio, egli ha un potere indiretto nei confronti delle autorità politiche, perché per motivi religiosi, può intervenire anche nelle questioni politiche e può deporre i governanti cristiani, quando egli giudica che sia diventati eretici[1018]. Per questo motivo come abbiamo detto prima la teoria politica dei Gesuiti non può propriamente essere considerata una teoria contrattualistica, perché nella loro teoria politica il limite del potere politico non deriva dal consenso degli uomini ma dal potere indiretto del Papa.

Vediamo adesso alcuni pensatori inglesi, sostenitori della causa del Parlamento, nel conflitto fra la Monarchia e il Parlamento. Il primo pensatore che andiamo a esaminare è Henry Parker (1604-1652). Tra i primi scritti di Parker abbiamo un saggio del 1640 contro la *Ship-money* (*tassa per le navi)*, la quale era una tassa, per la difesa del regno contro gli attacchi stranieri dal mare, introdotta dalla Monarchia inglese negli anni precedenti, senza il consenso del Parlamento. Gli altri scritti di Parker a cui faremmo riferimento, sono: 1) *Some few observations upon his Majesties late Answer to the Declaration, or Remonstrance of the Lords and Commons of the 19 May, 1642* (*Alcune osservazioni sulla recente risposta di sua Maestà alla Dichiarazione, ossia alla Rimostranza dei Lords e dei Comuni del 19 maggio 1642*, 1642)*;* 2) *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses* (*Osservazioni su alcune recenti risposte e dichiarazioni di sua Maestà,* 1642) considerato il pamphlet più famoso di Parker[1019]; 3) *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie* (*Il contro-replicante, la sua lamentela nei confronti di sua Maestà*, 1643); 4) *Jus Populi* (*Il diritto del popolo*, 1644). In tutti questi saggi, scritti agli inizi della Guerra civile inglese, Parker affrontata la questione del potere del Parlamento e il potere del Re.

[1016]COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1993, vol. III, p. 395.
[1017]FIGGIS J. N., *On Some Political Theories of the Early Jesuits*, in "Transactions of the Royal Historical Society", Longmans, Green, and Co., 1897, Vol. XI, p. 101.
[1018]MURRAY J. C., *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power*, in "Theological Studies", 1948, vol. IX, p. 507.
[1019]MENDLE M., *Henry Parker and the English Civil War: the Political Thought of the Public's "Privado"*, Cambridge University Press, 2002, p. 34.

Nel saggio sulla *Ship-money* Parker parte da una premessa secondo la quale la Monarchia Inglese è una *sovranità moderata* (*moderate Soveraignty*)[1020], perché vi è un equilibrio fra il potere del Re e la libertà dei sudditi[1021]. Per quanto riguarda la tassa *Ship-money* innanzitutto Parker fa un'analisi storica degli statuti inglesi e arriva alla conclusione che la tassa per la difesa dal mare era stata abolita molti secoli prima da un atto del Parlamento[1022]. In altre parole, secondo Parker la decisione del Re sulla tassa per le navi, non trova conferma negli statuti e nello stesso tempo non rientra tra le competenze del Re[1023]. L'analisi di Parker della questione di *Ship-money,* prosegue esaminando le motivazioni con le quali i giudici avevano dato ragione al Re (1637). Qui ci soffermiamo su due motivazioni: la prima è la distinzione fra l'interesse in termini speciali e l'interesse in termini generali, la seconda è l'urgenza e il danno pubblico imminente. Secondo il giudice Jones le restrizioni sulle tasse sono in termini generali, però ciò non toglie che il Re possa agire per un interesse speciale in termini speciali, però Parker contrasta questo ragionamento sostenendo che una questione che riguarda l'interesse dello Stato non può essere considerato un beneficio privato o un interesse speciale; di conseguenza, l'interesse dello Stato deve essere preferito all'interesse del Re[1024]. Sulla questione del danno pubblico imminente, da una parte Parker sostiene che il Re aveva il tempo necessario per convocare il Parlamento e chiedere il suo consenso[1025], e per quanto riguarda la qualifica di una situazione di urgenza Parker sostiene che non spetta solo al Re di giudicare sull'esistenza o meno di una situazione del genere[1026], perché anche i Re possono essere cattivi[1027].

Esaminiamo adesso gli scritti successivi alla *Ship-money*. Secondo Parker, il potere non deriva da Dio, ma all'origine è nel Popolo (*People*)[1028], perché il consenso degli uomini è l'origine di ogni potere[1029]. Questo significa che il Re è singolarmente maggiore ma universalmente minore (*singulis major, universis minor*)[1030], vale a dire il Re è superiore al singolo soggetto privato ma è inferiore a tutta la comunità dei suoi sudditi (cittadini), perché il

---

[1020]PARKER H., *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed* (1640), in MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, p. 119.
[1021]Ivi, p. 99.
[1022]Ivi, p. 102.
[1023]Ivi, p. 103.
[1024]Ivi, p. 105.
[1025]Ivi. p. 115.
[1026]Ivi, pp. 107-108.
[1027]Ivi, 109.
[1028]PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 1.
[1029]Ivi, p. 10.
[1030]PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 2, 6; PARKER H., *Jus Populi*, 1644, p. 2, 24-26. Notiamo che in un passo del *Leviatano*, Hobbes contrasta in modo esplicito un ragionamento del genere, vedi: *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 169.

creatore (il Popolo) è superiore al creato (il Re); di conseguenza, non si può sostenere che il Re ha un potere incondizionato sulle vite, sulle libertà e sui beni dei sudditi (cittadini)[1031]. Da notare però, che secondo Parker i patti non vengono stipulati fra individui ma tra corporazioni politiche (*politique corporations*)[1032]. Secondo Parker un altro motivo per cui il Re è inferiore al Popolo è il fatto che la comunità politica non esiste per servire il Re ma è il Re che viene istituito per preservare la comunità, vale a dire il Re è un mezzo per realizzare un fine che è il bene del Popolo[1033].

La parola Popolo negli di Parker è un po' ambigua, perché in un passo, egli afferma che il Parlamento è il Popolo artificialmente congregato[1034], però in un altro passo dei suoi scritti egli sostiene che anche se il Popolo ha risposto la fiducia nel Re per la sua protezione, non l'ha fatto senza limiti, perché si è riservato qualche potere fuori dal Parlamento[1035]. Dall'ultimo passo si ha l'impressione che il Popolo può essere concepito come unità distinta anche dal Parlamento, dal primo passo invece si può notare che la volontà del Popolo viene espressa attraverso il Parlamento. Tuttavia, la nostra impressione è che l'ambiguità nasca dal significato ambiguo del termine Parlamento, vale a dire da una parte il termine Parlamento significa il Re e le due Camere (la Camera dei Comuni e la Camera dei Lord), d'altra parte invece la parola Parlamento può anche significare semplicemente le due Camere del Parlamento. Al tempo di Henry Parker soltanto il Parlamento inteso nel primo senso (il Re e le due Camere) era un'istituzione permanente, perché il Re poteva convocare le Camere ogni volta che lo ritenesse opportuno. Il termine Parlamento inteso nel secondo senso invece (soltanto le due Camere), era un'istituzione temporanea, cioè per il periodo che va dal momento in cui le Camere venivano convocate fino al momento in cui venivano sciolte, dal Re.

Riprendendo la questione della definizione del termine Popolo, quando Parker afferma che al momento in cui il Popolo istituisce il Re si riserva qualche diritto anche fuori dal Parlamento, ci fa dedurre che con quel ragionamento Parker vuole semplicemente sostenere che il potere del Re è un potere limitato. Detto diversamente, negli scritti di Parker, la parola Popolo quasi si identifica con la parola Parlamento, nel senso stretto della parola Parlamento cioè le soltanto le due Camere. D'altra parte, nel passo dello *Jus Popoli* che abbiamo citato in precedenza, Parker si domanda se il Popolo si è riservato qualche potere, non si dovrebbe da ciò

[1031]PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 4.
[1032]Ivi, p. 1.
[1033]Ivi, pp. 2-3.
[1034]PARKER H., *Jus Populi*, 1644, p. 18.
[1035]PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 7.

dedurre che il Popolo è superiore sia nei confronti del Re che nei confronti del Parlamento? Come abbiamo detto prima, Parker risponde affermando che il Parlamento è il Popolo stesso, però qui dobbiamo precisare che la parola Popolo deve essere intesa in senso ristretto, perché il diritto di voto era riservato a una piccola percentuale della popolazione.

Analizzando le funzioni delle due Camere del Parlamento, possiamo dire che negli scritti di Parker le competenze principali delle due Camere sono il potere legislativo[1036], il potere consultivo e il potere di Corte suprema (qui dobbiamo tenere presente il potere di impeachment da parte delle due Camere nei confronti dei ministri del Re e il potere giudiziario della Camera dei lord, e altri casi un cui il Parlamento veniva visto come una Corte[1037]). Proseguendo con la questione dei poteri delle due Camere del Parlamento inglese, da una parte Parker preferisce il governo misto, vale a dire che il potere politico non sia completamente concentrato in un'unica istituzione, d'altra parte però egli specifica, poiché in ogni Paese ci deve essere comunque un'istituzione che abbia un potere arbitrario[1038] e superiore a tutte le altre e secondo Parker quest'istituzione è il Parlamento (le due Camere)[1039]. In questo modo Parker risolve, a favore delle due Camere, la questione della superiorità cioè se, in caso di contrasto, sia superiore il Re oppure il Parlamento (le due Camere). Sostenere che il Parlamento (le due Camere) ha un potere superiore alle altre istituzioni, significa per Parker, tra le altre cose, che: a) il potere del Re è un potere fiduciario[1040]; b) il modo migliore perché si manifesti l'interesse pubblico è attraverso le due Camere del Parlamento[1041], perché lì viene soddisfatto l'interesse del Popolo[1042]; c) le due Camere giocano un ruolo di equilibrio fra la tirannia e l'oclocrazia (governo della plebe, della moltitudine disorganizzata)[1043]; d) le due Camere possono decidere sullo stato di necessità anche

---

[1036]PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643, p. 6.

[1037]MAcKAY R. A., *Coke: Parliamentary Sovereignty or the Supremacy of the Law?*, in "Michigan Law Review", 1924, vol., XXII, n. 3, pp. 239-241.

[1038]PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643, p. 29-30. Riferendosi a questo passo degli scritti di Parker sull'esistenza di un potere arbitrario, uno potrebbe sostenere che c'è un'assomiglianza fra Hobbes e Parker, però, a nostro avviso, ci sono molte differenze fra i due: a) Parker parla del diritto alla vita, libertà e beni, Hobbes invece parla soltanto del diritto alla vita; b) Parker si riferisce a un potere legislativo, Hobbes invece si riferisce a un potere esecutivo; c) nell'ottica della superiorità del Parlamento, Parker non esclude il governo misto, cioè secondo Parker il Parlamento ha un potere superiore ma non esclusivo, Hobbes invece esclude qualsiasi forma di governo misto; d) Hobbes si riferisce a un potere che, dopo la sua istituzione, si trasforma in un potere ereditario, Parker invece si riferisce a un potere elettivo (perlomeno la Camera dei comuni) e di conseguenza, a proposito del potere elettivo, così come il divieto di mandato imperativo limita il potere dei votanti, perché quest'ultimi non possono revocare il mandato di un loro rappresentante, anche la durata temporanea del mandato limita il potere del rappresentante, perché delle decisioni prese oggi, da alcuni rappresentanti, potrebbero essere modificate nel futuro, da altri rappresentati.

[1039]PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 24.

[1040]Ivi, p. 25.

[1041]Ivi, p. 10.

[1042]Ivi, p. 4.

[1043]Ivi, p. 17.

senza il Re, quando quest'ultimo non accetta di coinvolgersi nella decisione. Per dirlo in modo più sintetico, secondo Parker il Parlamento (le due Camere) inglese è la Nazione stessa, che grazie al principio di rappresentanza si riunisce e si coordina in una stanza più piccola rispetto alla Nazione intera[1044], perché: *which is the judgement of the major part in Parliament, is the sence of the whole Parliament; and that which is the sence of the whole Parliament, is the judgement of the whole Kingdom; and that which is the judgment of the whole Kingdom, is more vigorous, and sacred, and unquestionable, and further beyond appeal, then that which is the judgement of the King alone*[1045] (*quel che è il giudizio della maggioranza in Parlamento è il senso del Parlamento intero, e quel che è il senso del Parlamento intero è il giudizio del Regno intero, e quel che è il giudizio del Regno intero è più vigoroso, sacro, incontestabile e inappellabile rispetto a quel che è il giudizio del Re da solo*). In un altro passo però, Parker afferma che, la Camera dei comuni, da sola, ha il potere di decidere sul tesoro e sulle tasse del regno[1046].

Analizzando invece il potere del Re negli scritti di Parker, come si può notare dall'esame precedente del potere delle due Camere, il potere del Monarca viene fortemente ridimensionato. In precedenza abbiamo visto che Parker non esclude del tutto il governo misto e non è contrario in sé all'istituzione della Monarchia, ma la questione è sui poteri concreti del Re. Possiamo dire che secondo Parker il potere principale del Re è l'applicazione e l'esecuzione delle leggi (non in modo esclusivo)[1047]; tuttavia non si tratta di un potere assoluto ma limitato e questi limiti possono essere sintetizzati in questi punti: a) il potere del Re deriva dal Popolo ed è per il bene del Popolo[1048]; b) la Monarchia inglese è una Monarchia mista; c) le due Camere del Parlamento sono l'istituzione suprema del regno; d) il potere del Re non è un potere arbitrario ma un potere fiduciario[1049]; f) il Popolo ha diritto di difendersi contro un'autorità che esercita il potere (coercitivo) in modo arbitrario[1050]; g) è necessario distinguere fra la guerra civile, in cui il Re è una delle parti in conflitto, e la guerra internazionale la quale invece è una guerra di tutto il Paese contro un Paese straniero; h) il potere del Re è limitato dalle leggi; i) il Re è superiore al singolo soggetto ma è inferiore al Regno intero, perché il Re può contrastare la violenza e punire gli errori del singolo, ma non può imporsi su tutti i membri della comunità politica[1051].

[1044] PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643, p. 16.
[1045] PARKER H., *Some few Observations*, 1642, p. 9.
[1046] PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643, pp. 29-30.
[1047] Ivi, p. 6.
[1048] PARKER H., *Jus Populi*, 1644, p. 2.
[1049] PARKER H., *Some few Observations,* 1642, p. 8.
[1050] PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643, p. 7.
[1051] PARKER H., *Observations Upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642, p. 14.

Come si può notare ci sono parecchi punti in comune fra il pensiero dei calvinisti francesi e il pensiero di Parker, però per non essere ripetitivi noi ci limiteremmo a mettere in evidenza tre differenze fra Parker e gli ugonotti, per quanto riguarda invece il confronto fra il pensiero di Hobbes e quello degli altri contrattualisti lo affronteremmo in seguito. La prima differenza riguarda il ruolo del Parlamento (in Francia gli Stati generali). Negli scritti dei calvinisti francesi gli Stati generali vengono considerati come un'istituzione che, insieme agli ufficiali del regno, contrasta le tendenze tiranniche della Monarchia, nel pensiero di Parker il Parlamento non viene visto soltanto come un'istituzione che limita il potere del Re, ma addirittura egli sostiene che il Parlamento (le due Camere), nell'ottica del governo misto, è il potere supremo. La seconda differenza riguarda il ruolo degli ufficiali del regno, perché negli scritti degli ugonotti essi vengono considerati come un potere moderatore fra il Re e il Popolo, negli scritti di Parker invece gli ufficiali del regno non vengono nemmeno menzionati, perché viene analizzato soltanto il rapporto fra il Parlamento e il Re. La terza differenza riguarda il fattore religioso. Negli scritti politici di Parker che abbiamo visto e citato in precedenza egli non dedica molta importanza al alla religione e non cita continuamente la Bibbia come fanno gli ugonotti e i suoi contemporanei inglesi. Questo non significa però, che non ci sia qualche accenno alla Bibbia anche negli scritti di Parker e che l'elemento logico non venga mescolato con l'elemento religioso, come quando ad esempio egli parla della corruzione dell'uomo dopo la caduta di Adamo, la quale trasformò gli uomini in esseri incivili e causò la necessità di istituire dei magistrati (autorità politiche) per garantire la giustizia e l'ordine[1052]. Inoltre, in un altro passo, secondo Parker non c'è motivo per sostenere che Dio favorisca la Monarchia, perché egli favorisce ugualmente sia la Monarchia che il Parlamento (le due Camere)[1053]. In altre parole, secondo Parker la questione non è se il potere deriva da Dio oppure no, ma se è necessario oppure no il consenso degli uomini[1054]. Come abbiamo visto in precedenza Parker sostiene che il potere deriva dal Popolo, di conseguenza quando egli scrive che può anche essere ammesso che il potere politico derivi da Dio ma è necessario il consenso del Popolo, a nostro avviso, egli vuole semplicemente contrastare la teoria del Diritto divino, vale a dire anche se uno partisse dalla premessa secondo la quale il potere deriva da Dio, ciò non ci permette di concludere che non sia necessario il consenso degli uomini, come invece sostenevano i teorici del Diritto divino.

Dopo aver visto il pensiero di Henry Parker vediamo adesso, molto sinteticamente, il pensiero di un altro filoparlamentare, Philip Hunton (1604-1682). Se Parker può essere

---

[1052]Ivi, p. 10.
[1053]Ivi, p. 4.
[1054]PARKER H., *Jus Populi*, 1644, pp. 2-3.

considerato un teorico della superiorità delle due Camere del Parlamento, però non della loro esclusività, cioè le Camere hanno un potere superiore ma non esclusivo, Hunton possiamo considerarlo come un teorico del governo misto, in cui c'è in equilibrio fra i tre principi monarchico, aristocratico e democratico. Le teorie di Hunton le troviamo espresse in *A Treatise of Monarchy: Containing Two Parts, I. Concerning Monarchy in General, II. Concerning This Particular Monarchy* (*Un trattato sulla Monarchia: Composto di due parti, I. Concernente la Monarchia in generale, II. Concernente questa Monarchia*, cioè la Monarchia inglese, pubblicato nel 1643) e in *A Vindication of the Said Treatise* (*Una rivendicazione del suddetto trattato,* pubblicato nel 1644). Hunton parte da una distinzione fra la Monarchia assoluta e la Monarchia limitata. La prima è una forma di governo in cui la sovranità è completamente nelle mani del Monarca[1055], vale a dire il suo potere non è limitato da leggi umane, però non può comandare cose contro la volontà di Dio[1056] e nello stesso tempo ha il dovere di preservare la sua comunità politica[1057]. Nel governo misto invece, secondo Hunton il potere non è concentrato in un'unica istituzione, ma è condiviso fra le tre istituzioni, il Re (monarchia), la Camera dei Lord (aristocrazia) e la Camera dei comuni (democrazia)[1058]. Questo significa che nel governo misto questi tre poteri moderano e limitano l'un l'altro[1059], vale a dire nessuno dei tre poteri può invadere un altro potere[1060]. D'altra però, poiché il potere pubblico non è concentrato in un'unica istituzione; un in governo misto, è necessario che ci sia un coordinamento fra le tre istituzioni[1061].

Dopo Hunton ci soffermiamo per dire qualche parola su William Prynne (1600-1669). I libri di Prynne a cui faremmo riferimento sono: *The Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise (Il tradimento e la slealtà dei sostenitori del Papa nei confronti dei loro sovrani, in dottrina e in pratica,* 1643), *The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms* (*Il potere sovrano dei parlamenti e dei regni*, 1643). In questi scritti di Prynne troviamo molti punti in comune con Parker però, a differenza di Parker il quale presenta le sue idee in modo molto più sintetico, Prynne ricorre anche alla storia, in modo particolare alla storia costituzionale inglese, per sostenere le tesi del Parlamento. Per non essere ripetitivi su questioni

---

[1055]HUNTON PH., *A Treatise of Monarchy: Containing two parts, I. Concerning Monarchy in General, II. Concerning this Particular Monarchy* (pubblicato per la prima volta nel 1643); *A Vindication of the Said Treatise* (pubblicato per la prima volta nel 1644), Smith E., Loondon, 1689, p. 5.
[1056]Ivi, p. 7.
[1057]Ivi. p. 8.
[1058]Ivi, p. 32.
[1059]Ivi, p. 33.
[1060]Ivi. p. 55.
[1061]Ivi, p. 80.

che abbiamo già visto in precedenza, ci limitiamo a mettere in evidenza i seguenti punti del suo pensiero: a) Parker aveva parlato di un potere supremo del Parlamento nei confronti del Re, Prynne invece parla di un potere *sovrano* del Parlamento e del Regno nei confronti del Re[1062], vale a dire, riferendosi alle due Camere, Parker usa il termine supremo Prynne invece usa il termine sovrano; b) in questi scritti Prynne dedica molto spazio all'interesse del Parlamento su come viene utilizzata la milizia da parte del Re[1063], e al diritto del Parlamento a eleggere o nominare i consiglieri del Re, i grandi ufficiali del Regno e i giudici[1064]; c) Prynne sostiene la guerra del Parlamento contro la Monarchia non è una ribellione o un tradimento ma una guerra difensiva e legittima[1065]; d) infine, Prynne, riferendosi al passato dell'Inghilterra, sostiene che il Parlamento poteva decidere sulla successione del Re o addirittura poteva decidere anche la sua deposizione[1066].

Vediamo adesso il pensiero politico di John Milton (1608-1674). Gli scritti di Milton a cui, principalmente, faremmo riferimento sono: *The Tenure of Kings and Magistrates* (*L'incarico dei re e dei governanti*, 1649), *A Defence of the People of England, in answer to Salmasius's Defence of the King (Difesa del popolo d'Inghilterra, in risposta alla difesa del re di Salmasius)* pubblicato per la prima volta, in latino, nel 1651), *The Second Defence of the People of England, against an anonymous Libel, entitled, "The royal Blood crying to Heaven for Vengeance on the English Parricides"* (*Seconda difesa del popolo d'Inghilterra, contro un libello anonimo, intitolao, "il sangue reale piange in cielo come vendetta contro i patricidi inglesi*, 1654) e *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* (*Il modo diretto e semplice per stabilire un Commonwealth libero*, 1660). Per comprendere gli scritti sopraelencati, a nostro avviso, è necessario tener presente almeno due circostanze. La prima è che questi saggi vengono scritti dopo che le forze rivoluzionarie inglesi avevano militarmente sconfitto le forze monarchiche: *The Tenure of Kings and Magistrates* viene scritto durante il processo in corso nei confronti del Re Carlo I[1067], però viene pubblicato il 13 febbraio 1649[1068], cioè due settimane dopo la sua esecuzione avvenuta il 30 gennaio; gli altri due saggi *A Defence of the People of*

[1062]PRYNNE W., *The Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise*. *Together With the First Part of the Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms,*Michael Sparke, London, 1643, pp. 33 ss.
[1063]PRYNNE W., *The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms, or the Second Part of the Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise*, Michael Sparke, London, 1643, p. 1 ss.
[1064] Ivi, p. 41 ss.
[1065]PRYNNE W., *The Third Part of the Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms,* Michael Sparke, London, 1643.
[1066]PRYNNE W., *The Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise*. *Together With the First Part of the Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms,* Michael Sparke, London, 1643, p. 78.
[1067]MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, con un'introduzione e note di ALLISON W. T., Henry Holt and company, New York, 1911, p. VI.
[1068]Ivi, p. I-II.

England, The Second Defence of the People of England e *The Ready and Easy Way* vengono scritti addirittura dopo l'Atto di abolizione della Monarchia inglese (17 marzo 1649)[1069], dopo l'Atto di abolizione della Camera dei Lord (19 marzo 1649)[1070] e dopo l'Atto con il quale l'Inghilterra e i territori sotto la sua sovranità, venivano dichiarati *Commonwealth* (19 maggio 1649)[1071]. La seconda circostanza che uno deve tener in considerazione quando analizza gli scritti politici di Milton è che egli fu sostenitore delle forze parlamentari e fu anche membro del Consiglio di stato (un organo con poteri esecutivi, dal 1649 al 1600) del Commonwealth inglese, con l'incarico di Segretario per le lingue straniere.

Queste due circostanze, a nostro avviso, ci indicano che gli scritti di Milton, per certi aspetti, possono anche essere visti come un'apologia (difesa) della condanna del Re Carlo I e dell'instaurazione del Commonwealth, dopo l'abolizione della Monarchia. Per averne una prova possiamo ricordare una parte del lungo sottotitolo del saggio *The Tenure of Kings and Magistrates*, che è il seguente: *Proving That it is Lawfull, and bath been held so through all Ages, for any who have the Power, to call to account a Tyrant, or wicked King, and after due conviction, to depose and put him to death; if the ordinary Magistrate have neglected or deny'd to doe it (per dimostrare che è legittimo, e lo è stato in tutte le epoche, per chiunque abbia il potere di farlo, di chiedere conto a un tirano o a un re malvagio e, dopo una giusta condanna, deporlo e mandarlo a morte, se il giudice ordinario l'ha trascurato o si è rifiutato di farlo)*. In altre parole, già da questo lungo sottotitolo si evince che secondo Milton la condanna del Re Carlo I, da parte della Camera dei comuni, è stata legittima. Naturalmente, quest'aspetto è presente e viene continuamente riproposto anche nel testo, però se ci limitassimo a vedere solo quest'aspetto si tratterebbe di un'interpretazione restrittiva, perché come si può notare anche dal titolo del saggio, Milton parla non solo dell'incarico dei Re (*The Tenure of Kings*) ma anche dei governanti (*Magistrates*), in generale[1072].

Questo ragionamento ci porta a una delle questioni più dibattute del pensiero politico di Milton, cioè se egli stesse scrivendo contro un re trasformato in tirano e di conseguenza non era contrario di per sé al governo monarchico, oppure se egli fosse contro la monarchia come forma di governo e in questo senso era un sostenitore del governo repubblicano. Per cercare di dare una soluzione a questo problema, dobbiamo tener presente, oltre alla situazione politica inglese,

[1069]GARDINER S. R., (a cura di) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660,* Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 384-387.
[1070]Ivi, p. 387-388.
[1071]Ivi, p. 388.
[1072]DZELZAINIS M., *Milton's Classical Republicanism*, in ARMITAGE D., HIMY A., SKINNER Q. (a cura di), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1998, p. 20.

anche l'evoluzione del pensiero di Milton nel corso del tempo. Dai primi scritti di Milton possiamo notare che in uno scritto pubblicato nel 1641 *Of Reformation of England (Sulla riforma in Inghilterra)*, riferendosi al pensiero di Polibio sul governo misto, Milton elogia il governo inglese per essere un governo misto, perché bilanciato fra la Monarchia, l'Aristocrazia e la Democrazia[1073]. Come si può notare, paradossalmente, Milton cita proprio l'esperienza romana per riconoscere alla Monarchia un suo ruolo nel governo misto, per cui l'esperienza politica della Roma antica, in questo scritto, non sembra essere necessariamente in contrasto con una Monarchia moderata. Negli scritti fra la fine degli anni quaranta e gli inizi degli anni cinquanta invece, l'attenzione di Milton è concentrata sulla distinzione fra il re e il tirano, però la forma di governo monarchico e la libertà non vengono ritenute necessariamente incompatibili[1074], per cui neanche questi scritti possono essere considerati a favore di un governo repubblicano. Soltanto in uno scritto di Milton pubblicato nel 1660 intitolato *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* troviamo una distinzione netta fra uno Stato libero (*Free Commonwealth*) e una Monarchia, perché in un governo repubblicano ogni autorità politica può essere rimossa e punita senza grandi difficoltà, in un governo monarchico invece, il Monarca non può essere rimosso e punito senza metter a repentaglio il Paese stesso[1075]. Tuttavia, non ci sembra che il saggio filorepublicano *The Ready and Easy Way* (1660) sia completamente scollegato dal contesto politico inglese, perché leggendolo con attenzione si capisce molto bene che Milton è contrario alla Restaurazione della Monarchia degli Stuart, cosa che avvenne proprio nell'anno della pubblicazione del saggio, cioè nel 1660.

Per argomentare che anche il saggio *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth (Il modo diretto e semplice Il modo diretto e semplice per stabilire un Commonwealth libero Commonwealth libero)* tiene conto del contesto politico del tempo, anche qui partiamo dal suo sottotitolo che è: *and the Excellence Thereof, Compared with the Inconveniencies and Dangers of Readmitting Kingship in this Nation* (*e la sua eccellenza, comparata con le inconvenienze e i pericoli della riammissione della Monarchia, in questa Nazione*). Inoltre, anche nel corpo del testo di *The Ready and Easy Way* troviamo diversi passi in cui Milton mette in evidenza le conseguenze negative della Restaurazione della Monarchia degli

---

[1073] MILTON J., *Of Reformation in England, and the Causes that Hitherto Have Hindered it*, in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 27.

[1074] LOVETT F., *Milton's Case for a Free Commonwealth*, in "American Journal of Political Science", 2005, vol. XLIX, n. 3, p. 469.

[1075] MILTON J., *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 179.

Stuart[1076]. D'altra parte però, sempre a proposito della Monarchia dobbiamo notare che, anche in *The Ready and Easy Way* la preoccupazione principale di Milton ci sembra essere l'instaurazione di una Monarchia ereditaria, perché in un passo di questo saggio egli fa la distinzione fra la Monarchia ereditaria e quella elettiva, sostenendo che in quella ereditaria, solo raramente, il Re pone il bene pubblico prima del suo bene personale[1077].

Dopo aver affrontato, sinteticamente, la questione sul rapporto fra il contesto politico e il repubblicanesimo negli scritti di Milton, vediamo adesso alcuni punti innovativi del suo pensiero nella difesa delle tesi delle forze rivoluzionarie. Innanzitutto, in modo simile ai Livellatori[1078], notiamo che Milton comincia a parlare di diritto naturale dalla nascita (*natural birthright*) del Popolo (*People*), anche se non è facile capire che cosa Milton intendesse esattamente con la parola Popolo, però in ogni caso stiamo parlando di un suffragio ristretto. Il diritto naturale del Popolo significa che il potere del Re e dei governanti (*magistrates*) deriva dal Popolo e, su fiducia, viene conferito a loro per il bene comune, ma il diritto rimane comunque fondamentalmente nel Popolo[1079]. In questo passo di *The Tenure of Kings and Magistrate* Milton parla anche di trasferimento del potere, però in un passo di *The Ready and Easy Way to Establish a Commonwealth* addirittura afferma che il potere non viene trasferito ma semplicemente delegato[1080].

Secondo Milton, gli uomini hanno ritenuto necessario avere un'autorità che limitasse e punisse chi violasse le regole comuni, ma per evitare che essa si trasformasse in un'autorità assoluta, essi hanno stabilito delle leggi positive per porle dei limiti[1081]. In altre parole, secondo Milton, il Re e chi governa (*magistrate*) sono subordinati alle leggi umane[1082] e di conseguenza non possono esentarsi dal loro rispetto. Tuttavia, è molto probabile che, quando Milton parla del

---

[1076]Ivi, p. 186.

[1077]Ivi, p. 185. Da notare che di diverso avviso è Hobbes, il quale, in un passo del *Leviatano*, sostiene che in una Monarchia (Hobbes si sta riferendo a una monarchia ereditaria) l'interesse privato è lo stesso con quello pubblico, in *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 174.

[1078]Vedi ad esempio i dibattiti di Putney: WOODHOUSE A. S. P. (a cura di), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9), From The Clarke Manuscripts With Supplementary Documents*, The University of Chicago Press, 1951, pp. 53-77 e gli scritti dei Livellatori in SHARP A. (a cura di), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 2002.

[1079]MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 378.

[1080]GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 181.

[1081]MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 377.

[1082]MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 38.

rispetto delle leggi civili da parte delle autorità politiche, si riferisca a chi ha il potere di rispettare le leggi, cioè chi ha il potere esecutivo, perché egli sostiene che il Re non può fare le leggi ma deve soltanto rispettarle[1083]; il Parlamento invece, secondo Milton, è al di sopra delle leggi positive sia di quelle civili che di quelle comuni (*common law*), perché può modificarle[1084]. Inoltre, in un altro passo dei suoi scritti Milton afferma che il Parlamento non è vincolato da nessuno statuto dei Parlamenti precedenti[1085]. Nel pensiero di Milton però, molto probabilmente a causa dalle circostanze del momento, la parola Parlamento si identifica sempre di più con la Camera dei comuni, perché in un passo egli afferma che i membri della Camera dei comuni in Parlamento rappresentano l'intera nazione[1086], in un altro passo invece leggiamo che la Camera dei comuni da sola, deve avere il potere sovrano e il potere di giudicare il Re stesso, e ancora in un altro passo leggiamo che la Camera dei comuni ha il potere supremo[1087].

La premessa secondo la quale il potere è originariamente nel Popolo e che il potere del Re e dei governanti deriva dal Popolo, secondo Milton significa che l'obbedienza nei confronti delle autorità politiche non è assoluta ma condizionata; di conseguenza, quando il Re o i governanti abusano con il potere che era stato a loro conferito, il Popolo può riappropriarsi del suo potere originario. Inoltre, secondo Milton, il Popolo non solo può deporre il Re o i governanti che hanno abusato con il potere, ma può anche cambiare la forma di governo[1088]. Come si può notare l'aspetto innovativo nel pensiero di Milton, rispetto al pensiero degli autori che abbiamo visto in precedenza è il fatto che secondo Milton il Popolo non solo può deporre un Re che si è trasformato in un tiranno, ma può anche cambiare la forma di governo. La premessa invece secondo la quale, il Re e i governanti devono osservare le leggi positive, secondo Milton implica che essi non possono comandare cose in contrasto con le leggi positive e soprattutto, quando le violano, possono essere deposti[1089] e puniti[1090], perché si tratta di un atto d'autodifesa di tutto il Commonwealth[1091].

[1083] Ivi, p. 97, 106.
[1084] MILTON J., *Brief Notes Upon Late Sermon, Titled, the Fear of God and the King,* ivi, p. 195.
[1085] MILTON J., *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth,* ivi, p. 175.
[1086] MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* ivi, p. 99.
[1087] Ivi, p. 116.
[1088] MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 381; MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 22.
[1089] MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 67.
[1090] Ivi, pp. 22-23, 90.
[1091] MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. I, p. 397.

Vediamo adesso come Milton risponde alle tesi dei filomonarchici su alcuni passi della Bibbia relativamente all'obbedienza. I passi della Bibbia a cui ci riferiamo sono un passo dalla *Lettera di s. Paolo ai Romani* in cui l'apostolo afferma: *Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio*[1092] e un passo dai *Salmi* in cui, nella preghiera di misericordia il Re Davide, rivolgendosi a Dio, prega pentito: *Contro di te, contro te solo ho peccato*[1093]. Da notare che questo passo dei *Salmi* viene citato anche nel *Leviatano*, quando Hobbes parla dell'uccisione del soldato Uria da parte del Re Davide (il Re si era innamorato della moglie del soldato, per questo motivo mandò il soldato in guerra e ordinò ai generali che Uria venisse posto nel fronte più duro, perché morisse in battaglia[1094]), sostenendo che Davide non aveva fatto un'ingiuria contro Uria ma contro Dio[1095], però in realtà, come abbiamo visto precedenza, come facevano anche altri filosofi di politica, la citazione della Bibbia da parte di Hobbes è una strumentalizzazione del fattore religioso. Inoltre, questo passo dei Salmi lo troviamo citato anche in un sermone del decano anglicano William Goodwin del 1614[1096], pubblicato nello stesso anno della predica, predicato davanti al re Giacomo I.

Ritornando agli scritti di Milton, secondo lui l'esortazione di s. Paolo a obbedire alle autorità costituite: a) è una difesa dell'apostolo contro le accuse di sedizione; b) non si riferisce alla singola autorità ma all'autorità in generale, per cui quando il Popolo oppone resistenza contro un tiranno non resiste all'autorità politica in sé, ma al tiranno[1097]; c) è necessario distinguere fra il Re che è il ministro di Dio e il tiranno che è il ministro del diavolo[1098], per cui secondo Milton s. Paolo non condanna una ribellione contro il tiranno[1099], anzi il Popolo ha da Dio l'ordine (*warrant*) di giudicare un governante cattivo[1100]; vale a dire, anche se uno partisse dalla premessa che l'autorità politica deriva da Dio, chi governa non può governare senza il

---

[1092] *Lettera ai Romani*, 13, 1-2, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, p. 2709.
[1093] *Salmi*, 51 (50), 6, Ivi, p. 1266.
[1094] *Secondo libro di Samuele,* 11, ivi. pp. 614-615.
[1095] *The English Works of Thomas HOBBES,* vol. III, p. 200.
[1096] GOODWIN W., *A Sermon Preached Before the Kings Maiestie* (pubblicato nel 1614), in MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I, pp. 38-39.
[1097] MILTON J., *A Defence of the People of England, in Answer to Salmasius's Defence of the King,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, p. 45.
[1098] Ivi, p. 103.
[1099] Ivi, p. 43.
[1100] Ivi, p. 31.

consenso degli uomini. Le parole di Davide invece, *contro te solo ho peccato,* Milton le considera semplicemente come poesia[1101].

Concludiamo con Milton accennando al progetto repubblicano presente in *The Ready and Easy way to Establish a Free a Commonwealth* (1660), tenendo presente che alcune aspetti di questo progetto non sono (o almeno non ci sembrano) molto chiari. Innanzitutto, secondo Milton la cosa migliore per un Popolo è avere, non un potere ereditario ma un Consiglio elettivo[1102], chiamato anche Gran consiglio. Secondo Milton, questo Consiglio non deve essere in carica, temporaneamente, come lo era stato in passato il Parlamento (dal momento della sua convocazione fino al suo scioglimento, da parte del Re), ma lo deve essere, in modo permanente[1103]. Come si può notare questo è un aspetto innovativo rispetto al pensiero dei filoparlmentari che abbiamo analizzato in precedenza perché, essendo un'intuizione permanente, non si ripropone più la questione della sua convocazione e del suo scioglimento. Tuttavia, dalla sua trasformazione in un'intuizione permanente deriva un altro problema, quello del rinnovamento del Consiglio, perché come abbiamo detto prima la carica dei suoi membri non deve essere comunque ereditaria e inoltre deve essere il Popolo e non il Consiglio a eleggere i suoi nuovi membri. Milton ammette che uno dei modi per rinnovare il Consiglio potrebbe essere l'elezione di un terzo dei suoi membri da parte del Popolo, ogni anno oppure a intervalli più lunghi, però agli aggiunge che il modo migliore sarebbe che i membri del Consiglio rimanessero in carica per tutta la vita[1104] e, dopo la morte, il successore venisse eletto dal Popolo. Sulla carica a vita dei consiglieri però, c'è un'eccezione, perché Milton precisa, se un membro del Consiglio viene condannato per qualche crimine, deve essere rimosso dalla carica.

Oltre al Consiglio, Milton prevede anche delle assemblee elettive locali[1105] e un'altra istituzione centrale non elettiva, denominata Consiglio di Stato (*Council of State*), il quale deve essere composto in parte da alcuni membri del Gran consiglio (il Consiglio elettivo) e in parte da altri soggetti. Il Consiglio elettivo è l'istituzione suprema e Milton elenca alcune sue competenze, però non si capiscono bene, o perlomeno questa è la nostra impressione, i poteri e le competenze che dovrebbe avere ciascuna di queste tre intuizioni: il Consiglio elettivo, il Consiglio di Stato e le Assemblee elettive locali.

[1101]Ivi, p. 32.
[1102]MILTON J., *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth,* in GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol. II, pp. 179-180.
[1103]Ivi, p. 182.
[1104]Ivi, pp. 181-182.
[1105]Ivi, p. 188.

Infine, dopo John Milton, facciamo cenno alla *Common law* e a uno dei suoi maggiori esponenti, Edward Coke (1552-1634). Abbiamo detto in precedenza che una delle caratteristiche che distinguono l'Inghilterra, nell'uscita dal sistema feudale è il ruolo del Parlamento. Un'altra caratteristica importante dell'Inghilterra è il contributo dei giudici, grazie anche al fatto che, a differenza dei paesi continentali (dell'Europa), essa non aveva e non ha un sistema di *civil law* ma di *common law*. E' impossibile fare qui una distinzione dettagliata fra il sistema giuridico *civil law* e quello di *common law*, però una delle differenze più importanti è il ruolo del giudice. Nel *civil law*, il giudice (non costituzionale) deve limitarsi a interpretare le leggi approvate dal potere legislativo, nel sistema di *common law* invece le decisioni dei giudici costituiscono fonte giuridica (*common law*)[1106] e sono distinte dalle leggi del potere legislativo (*statute law*); tuttavia, in caso di contrasto fra una fonte giudiziaria e una fonte legislativa, in Gran Bretagna prevale la legge del Parlamento[1107], negli Stati Uniti invece, la Costituzione federale prevale su tutte le altre fonti giuridiche.

Da quanto abbiamo detto, si può comprendere che nel sistema *common law* le consuetudini, cioè il modo in cui il giudice argomenta un caso concreto (consuetudine generale), hanno una grande importanza. Bisogna distinguere però fra le consuetudini generali (*general customs*) che sono le decisioni dei giudici le quali si applicano in tutto il territorio dello Stato e le consuetudini particolari (*particular customs*) le quali non rientrano propriamente nella *common law*, perché si osservano soltanto in una determinata località[1108]. Riferendosi alla consuetudine, in un libro intitolato *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century (l'Antica Costituzione e la Legge feudale: uno studio del pensiero storico inglese nel diciassettesimo secolo*, la prima edizione è uscita nel 1957, la seconda nel 1987*)*, J. G. A. Pocock ha sostenuto che i giudici come Edward Coke, sostenevano l'esistenza una Costituzione antica e di una *common law* immemorabile[1109]. E' vero che: a) in qualche passo dei suoi scritti E. Coke sostiene che la *Common law* esisteva prima della conquista

---

[1106] Il sistema *common law* regge soprattutto grazie alla regola *stare decisis*, la quale significa che una sentenza del passato vincola un giudice della stessa corte o di una corte inferiore, vale a dire quando un giudice deve decidere un determinato caso deve rifarsi a un caso simile, precedente, deciso dalla stessa corte o da una corte superiore. Quando, in un giudizio, il giudice non trova un caso simile, egli crea un caso nuovo che diventa, per il futuro, un precedente vincolante per i giudici della stessa corte o di una corte inferiore. D'altra parte però, raramente, può anche accadere che un precedente (decisione giudiziaria del passato) venga annullato da un nuovo precedente, dalla stessa corte oppure da una corte superiore.

[1107] BLACKSTONE W., *Commentaries of the Laws of England,* (curato da SHARSWOOD G.), J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1893, vol. I, p. 91.

[1108] Ivi, pp. 63-68.

[1109] POCOCK J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century,* Cambridge University Press, 1987, pp. 30-58.

dell'Inghilterra dai normanni (1066)[1110]; b) i giudici inglesi sono stato influenzati dalle consuetudini feudali, in modo particolare nei primi tempi; c) a partire dalla meta del XIII secolo, assistiamo alla nascita, in Inghilterra, di una professione legale di giudici e di altro personale che si occupano della giustizia[1111] e di conseguenza il loro contributo va riconosciuto.

Tuttavia, a nostro avviso, bisogna essere cauti, perché: a) come abbiamo visto, c'è una distinzione fra consuetudini generali (decisioni dei giudici) e consuetudini particolari; b) come abbiamo detto, le consuetudini del periodo prenormano influenzeranno anche in seguito, però, la nascita della *common law*, in Inghilterra, viene comunque datata verso la fine del XII secolo, cioè dopo la conquista normanna[1112]; c) se la *common law* fosse propriamente immemorabile non dovrebbe essere considerata una peculiarità insulare dell'Inghilterra[1113], ma dovrebbe riguardare, almeno, tutte le popolazioni germaniche; d) è vero che E. Coke e altri giudici contrastarono le pretese della Monarchia inglese nei decenni che precedettero la guerra civile, però, i giudici non riuscirono comunque a dichiarare illegittime, con sentenza, alcune azioni di grande importanza della Monarchia, come gli arresti nel 1626 (*Darnel's Case*, 1627-1628) e la tassa per le navi nel 1634 (*Case of Ship Money*, 1637); e) nel sistema giuridico inglese, oltre alle consuetudini generali (gli argomenti nelle sentenze dei giudici) cioè la *common law*, uno deve tener in considerazione anche le Carte come ad esempio la Magna carta (1215) e gli atti del Parlamento.

Dopo questa premessa sulla *common law*, vediamo molto sinteticamente il pensiero di Edward Coke. Coke nasce nel 1552 cioè 36 anni prima di Hobbes e muore nel 1634 cioè 45 anni prima di Hobbes. La sua carriera può essere divisa in tre parti: a) dal 1594 al 1606 Coke svolge la funzione di *Attorney-General* (procuratore generale) del Regno[1114]; b) dal 1606 al 1616 è giudice presso le corti di *common law*, dal 1606 al 1613 è presidente della corte di *Common Pleas* e dal 1613 al 1616 è presidente della corte *King's Bench*, dalla quale viene rimosso nel 1616, per ordine del re Giacomo I; c) dal 1620 al 1628 è uno dei leader della Camera dei comuni; la sua leadership raggiunge il culmine, nel suo ruolo da protagonista, nella stesura della

[1110] SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I, pp. 151-152, 245-246.
[1111] BAKER J. H., *An Introduction to English Legal History*, Butterworths, 2002, p. 156 ss.
[1112] MILSOM S. F. C., *Historical Foundations of the Common Law*, Butterworths, 1969, pp. 1-25; POSTEMA G. J., *Classical Common Law Jurisprudence,* in "Oxford University Commonwealth Law Journal", 2002, vol. II. n. 2, p. 158.
[1113] POCOCK J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century,* Cambridge University Press, 1987, p. 63.
[1114] HOLDSWORTH W., *Sir Edward Coke*, in "The Cambridge Law Journal", 1935, vol. V, n. 3, pp. 333-334.

Petizione dei diritti nel 1628[1115]. Gli scritti principali di E. Coke sono i tredici *Reports (Rapporti)* e i quattro volumi di *The Institutes of the Lawes of England* (*Istituti delle leggi d'Inghilterra*). I tredici *Reports* sono una raccolta di casi giuridici decisi da Coke stesso oppure da altri giudici, i primi nove vengono pubblicati dal 1600 al 1615, gli ultimi quattro invece vengono pubblicati dopo la sua morte[1116]. Per quanto riguarda gli *Istituti*, il primo volume viene pubblicato nel 1628, gli altri tre invece vengono pubblicati postumi.

Abbiamo detto che Coke viene considerato come uno dei maggiori esponenti della *Common law*, però, oltre all'aspetto scientifico cioè i suoi scritti, le altre ragioni principali sono la difesa della *common law* contro la prerogativa del Re e contro l'ingerenza delle *prerogative courts* (corti prerogative) cioè le corti che decidevano sulle questioni in cui era coinvolta la Monarchia. La difesa della *common law* contro la prerogativa della Monarchia significa che nelle sue decisioni Coke dichiara illegittimi alcuni atti del Re (potere esecutivo) attraverso i quali quest'ultimo avrebbe creato delle nuove leggi. Per quanto riguarda le *prerogative courts*, nel sistema *common law* la *King's bench* era la corte competente per decidere sulle questioni in cui la Monarchia era coinvolta, però nel corso del tempo erano state istituite altre corti al di fuori della *common law (Court of Star Chamber, Court of High Commission, Court of Requests* e *Court of Chancery),* le quali erano concorrenti alla *King's bench* e riducevano la sua area decisionale cioè la sua giurisdizione.

Naturalmente qui non possiamo analizzare, in modo dettagliato, gli scritti di Coke, per cui ci limitiamo a dirne soltanto qualche parola. Abbiamo detto in precedenza che nel sistema *common law* il giudice gioca un ruolo importante. Di conseguenza la prima questione che dobbiamo domandarsi è, come il giudice diventa un buon conoscitore della *common law*? Secondo Coke il fondamento su cui si fonda la conoscenza della *common law* è la *ragione artificiale*, perché ciò che è contro la ragione non è legittimo. Con la ragione artificiale Coke intende il perfezionamento della ragione attraverso un lungo studio, l'osservazione e l'esperienza (nella professione legale)[1117]. In altre parole, con la ragione Coke non intende la ragione naturale[1118], perché per creare una ragione legale (che conosce la legge), è necessario studiare con attenzione le decisioni passate dei giudici e dei saggi delle leggi, e inoltre è necessaria anche la pratica legale. In queste circostanze, come si deve risolvere la questione delle opinioni e delle

---

[1115]Ivi, pp. 335-336.
[1116]Ivi, pp. 338-339.
[1117]SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. II, p. 684, 701.
[1118]BOYER A. D., *"Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review*, in "Boston College Law Review", 1998, vol. XXXIX, n. 1, pp. 44-45.

decisioni giuridiche in contrasto fra loro? Secondo Coke, quando ciò avviene, il vizio non deve essere attribuito alla professione ma all'uomo[1119], vale a dire la ragione artificiale è stata applicata male nel caso concreto. Un'altra domanda che dobbiamo porci è: i cambiamenti non sono possibili? In diversi passi dei suoi scritti Coke sostiene che è dannoso cambiare la *common law* e le leggi del regno, però per quanto riguarda la nascita di una consuetudine egli sostiene che è necessario il tempo che deve essere immemorabile (immemorabile non deve essere inteso nel senso letterale della parola, perché altrimenti non entrerebbe in gioco l'uso) e l'uso che deve essere pacifico e senza interruzioni[1120].

Per contrastare l'eccesso della prerogativa regia (il potere esecutivo o coercitivo) Coke si rifà a una massima di Henry de Bracton (?-morto nel 1268) secondo la quale *il Re non è sottoposto a nessun uomo, però è sottoposto a Dio e alla legge, perché la legge fa il Re*[1121]. Secondo Coke il Re può chiedere ai suoi sudditi il rispetto della legge, però non può modificare, ricorrendo alla prerogativa regia, una parte della *common law*, dello *statute law* (legge del Parlamento) o delle consuetudini del regno[1122]. D'altra parte, secondo Coke il Re (il potere esecutivo) non può essere giudice in causa propria[1123], vale a dire non può interferire sull'attività dei giudici né deve trasferire una causa da una corte all'altra. Inoltre, da notare che in una controversia fra un laureato in medicina e il Collegio reale dei medici (*Bonham's Case*, 1610), Coke arriva a sostenere che *the Common Law doth controll Acts of Parliament, and somtimes shall adjudge them to be void: for when an Act of Parliament is against Common right and reason, or repugnant, or impossible to be performed, the Common Law will controll it* (*la Common law controlla gli atti del Parlamento e qualche volta li giudicherà di essere nulli, perché quando un atto del Parlamento è contro il diritto comune e la ragione, oppure è inconsistente o è impossibile attuarlo, la Common law lo controllerà*). Riferendosi a queste parole, molti giuristi e giudici hanno argomentato che il *Bonham's Case* rappresenta l'origine del *judicial review*[1124] cioè il giudizio di legittimità di una legge del potere legislativo da parte di un giudice.

[1119]SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I, pp. 306-307; BOYER A. D., *"Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review*, "Boston College Law Review", 1998, vol. XXXIX, n. 1, p. 69.
[1120]COKE E., *The First Part of the Institutes of the Laws England*, E., R., Brooke, London, 1794, lib. II, cap. X, sez. 165.
[1121]SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I, p. 102.
[1122]Ivi, p. 488.
[1123]Ivi, vol. II, p. 1169.
[1124]BOYER A. D., *"Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review*, "Boston College Law Review", 1998, vol. XXXIX, n. 1, p. 45.

Il *Bonham's Case* avrà avuto una sua influenza nei paesi, come gli Stati Uniti, dove si è affermato il principio di legittimità costituzionale delle leggi, però dobbiamo precisare che: a) negli scritti di Coke, rappresenta un caso isolato[1125]; b) al tempo di Coke il Parlamento inglese era, formalmente e di fatto, un istituzione temporanea[1126], cioè per il tempo in cui veniva convocato dal Re, però in seguito, con la diminuzione del potere della Monarchia, di fatto, il Parlamento diventerà un'istituzione permanente, vale a dire oggigiorno si può notare che tra la chiusura della vecchia legislatura e la convocazione della nuova legislatura intercorre soltanto un breve periodo tempo; c) in Inghilterra, il giudizio di legittimità delle leggi del Parlamento da parte dei giudici, non ha avuto seguito[1127], per cui a prescindere dall'interpretazione del significato del *Bonham's case*, nel sistema inglese esso rimane comunque un caso isolato; d) in un passo della *Prima parte degli Istituti* Coke scrive che *The Common Law hath no controller in any part of it, but the high Court of Parliament*[1128] (*la Common law non ha un controllore di nessuna parte di esso, tranne l'alta Corte del Parlamento*) e nella *Quarta parte degli Istituti*, dove si affrontano in modo specifico i poteri del Parlamento egli scrive: *Of the power and jurisdiction of the Parliament for making of laws in proceeding by Bill, it is so transcendent and absolute, as it cannot be confined either for causes or persons within any bounds*[1129] (*Sul potere e la giurisdizione del Parlamento per fare le leggi procedendo per disegno di legge, esso è così trascendente e assoluto che non può essere confinato, dentro alcun confine, né per cause né per persone*); d'altra parte però, anche negli *Istituti* Coke sostiene che è pericoloso cambiare le massime e i punti fondamentali della *Common law* . Si può discutere molto sul significato di questo passo dalla *Quarta parte degli Istituti* sui poteri del Parlamento, però a nostro avviso c'è un aspetto che deve essere tenuto presente ed è il seguente: Coke scrive gli *Istituti* dopo che aveva perso, nel campo giudiziario, la battaglia con la Monarchia, perché nel 1616 era stato rimosso dalla carica di presidente della corte di *common law*, la *King's Bench*. In seguito invece, come abbiamo detto, fino al 1628, Coke fu uno dei leader della Camera dei comuni[1130].

[1125]HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Methuen & Co. LTD, London, 1924, vol. IV, p. 186.

[1126]Ivi, p. 187.

[1127]BOYER A. D., *"Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review*, "Boston College Law Review", 1998, vol. XXXIX, n. 1, p. 89.

[1128]SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. II, p. 711.

[1129]Ivi, p. 1133.

[1130]E' stato sostenuto che, sia nei *Reports* sia negli *Istituti* è presente l'idea dell'esistenza di una Legge fondamentale e che è molto pericoloso cambiarla, però i *Reports* vanno letti come dei libri scritti quando Coke era un giudice, gli *Istituti* invece quando era un politico nella qualità di membro della Camera dei comuni, vedi: MAcKAY R. A., *Coke: Parliamentary Sovereignty or the Supremacy of the Law?*, in "Michigan Law Review", 1924, vol., XXII, n. 3, p. 246.

Facendo un confronto con gli scritti di Hobbes, possiamo notare che egli scrive un libro sulla *common law* in titolato *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England (Un dialogo fra un filosofo e uno studioso delle Leggi comuni d'Inghilterra)*. Il *Dialogo*, scritto verso la fine degli anni 1660 e pubblicato postumo nel 1681, è un libro di critica degli *Istituti* di E. Coke e della *common law*, ossia è una critica dettagliata *di alcuni aspetti sostanziali e procedurali della common law*[1131]. Inoltre, anche in alcuni passi del *Leviatano* vengono citati sia gli scritti di Coke che la *common law*. Come abbiamo detto Hobbes ha una posizione critica nei confronti degli scritti di Coke e della *common law*. Innanzitutto, Hobbes contrasta l'idea dell'esistenza di una ragione artificiale costruita dai giudici, perché secondo lui non è la saggezza dei giudici che fa le leggi ma il comando di chi ha il potere sovrano[1132], cioè chi ha il potere coercitivo. In secondo luogo, Hobbes rifiuta la regola *state decisis* cioè secondo lui la decisione di un giudice non deve vincolare altri giudici, perché l'interpretazione del giudice potrebbe essere errata. Infine, secondo Hobbes una consuetudine, se non è accettata dal sovrano, non è una legge, perché non è il tempo ma l'esistenza di un potere sovrano[1133] che gli potrebbe dare valore di legge e inoltre chi ha il potere sovrano ha il diritto di abolire le consuetudini che lui stesso considera irragionevoli[1134]. Da notare però che entrambi parlano dell'esistenza di una Legge fondamentale[1135]: per Hobbes essa è la preservazione della pace, che deve essere immutabile, per Coke invece sono i principi e i punti fondamentali della *common law*, i quali è pericoloso cambiarli[1136], perché sono stati applicati e raffinati per un lungo tempo.

Dopo aver visto le varie correnti che contrastavano la Teoria del diritto divino cioè i calvinisti francesi, i gesuiti, i sostenitori del Parlamento inglese e la *common law*, vediamo adesso il pensiero di Hobbes sulla nascita del potere comune, cercando di fare qualche confronto, di carattere generale, sopratutto con i sostenitori della causa del Parlamento inglese (al confronto con la *common law* abbiamo appena fatto cenno). Innanzitutto, se noi dovessimo partire dalla premessa che una determinata analisi vuole dare una risposta a una domanda, potremmo dire che la prima domanda a cui i filoparlamentari inglesi ma anche i monarcomachi vogliono dare

---

[1131] CAMPBELL E., *Thomas Hobbes and the Common Law*, in "Tasmanian University Law Review", 1958, vol. I, p. 24.
[1132] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 256; HOBBES TH., *A Dialogue Between a Philosopher and Student Of The Common Laws Of England,* in *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. VI, p. 5.
[1133] Ivi, p. 255.
[1134] Ivi, p. 253.
[1135] Nell'Inghilterra del XVII secolo il riferimento a una legge fondamentale lo troviamo in diversi scritti e dichiarazioni di politici, giudici, giuristi, ecc., però con obbiettivi e significati diversi, vedi: McILWAIN CH. H., *The High Court of Parliament and its Supremacy: An Historical Essay on the Boundaries Between Legislation and Adjudication in England*, Yale University Press, 1910, p. 81 ss.
[1136] SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I, p. 94-95, 98; vol. II, p. 907, 919, 1143.

risposta, è *come nasce l'autorità politica.* Hobbes invece, prima affronta la domanda, *perché nasce l'autorità politica* e solo successivamente affronta l'altra domanda cioè come nasce il potere comune. In secondo luogo, dobbiamo tener presente che ogni teoria sull'obbligazione politica, generalmente, viene costruita utilizzando molti elementi e gli autori che abbiamo visto in precedenza ne utilizzano diversi, come: il consenso condizionato del Popolo, l'interpretazione teleologica (per un determinato fine) della storia costituzionale del passato, la Magna carta, il repubblicanesimo nell'antica Roma, l'interpretazione teleologica della Bibbia e la citazione di filosofi molto noti del passato come Aristotele, Cicerone, ecc. Questi elementi li troviamo anche nel pensiero di Hobbes però, fatto salvo per il consenso che diventa incondizionato (salvo l'autodifesa individuale) e l'interpretazione della Bibbia che vengono affrontati in modo approfondito, per quanto riguarda invece gli altri elementi, negli scritti di Hobbes troviamo solo qualche accenno come ad esempio quando egli contrasta l'esistenza di rappresentanti subordinati al sovrano, perché la loro presenza aveva comportato, secondo Hobbes, la delegittimazione della Monarchia inglese, dopo seicento anni al potere[1137] (qui molto probabilmente Hobbes si riferisce alla conquista normanna dell'Inghilterra avvenuta nel 1066). Nel suo sistema politico, Hobbes, oltre alla natura non altruistica dell'uomo, aggiunge altri elementi per argomentare la nascita dell'autorità politica, i quali sono: l'empirismo, il linguaggio, il meccanicismo, la ragione e lo studio delle passioni.

La domanda perché nasce l'autorità politica (secondo Hobbes), l'abbiamo esaminata in precedenza, però riteniamo opportuno approfondirla. Secondo Hobbes, a causa di diversi motivi, che abbiamo visto in precedenza, gli uomini sono in conflitto fra loro e il conflitto comporta anche la necessità di usare la forza, la prima cosa che dobbiamo cercare di comprendere è, in chi risiede il potere di usare la forza, in una situazione in cui non c'è un potere comune? Secondo Bodin questo potere risiede nel padre di famiglia, in una società feudale possiamo dire che risiede nella nobiltà feudale, secondo Hobbes invece, nello stato di natura, il potere di usare la forza risiede in ciascun individuo.

Se in precedenza abbiamo visto un altro principio di diritto internazionale, applicabile agli stati *pacta sunt servanda* (i patti vanno mantenuti), applicato da Hobbes, agli individui, per argomentare l'uscita dallo stato di natura e il conoscimento di un potere comune; qui troviamo un altro principio di diritto internazionale lo *jus ad bellum* (il diritto di ricorrere alla forza), che secondo l'art. 51 dello Statuto delle Nazioni unite (1945) è ammesso solo per legittima difesa

---

[1137] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 172-173.

individuale o collettiva, che viene applicato agli individui nello stato di natura. Secondo Hobbes questa situazione in cui ogni individuo ha il diritto su tutto e di conseguenza anche di usare la forza, è una situazione sconveniente, perché è uno stato di conflitto continuo fra gli individui, però in realtà, potremmo aggiungere, anche fra gruppi d'individui o famiglie. Oltre al diritto di ricorrere alla forza, nello stato di natura di Hobbes, possiamo ricavare un altro principio, quello di anarchia, cioè così come fra gli stati nel diritto internazionale, anche nelle stato naturale, fra gli individui, non esiste gerarchia naturale né un potere comune.

Vediamo adesso gli strumenti che Hobbes prende in considerazione per la creazione del potere comune, tenendo presente che l'empirismo e il linguaggio li abbiamo affrontati in precedenza, di conseguenza qui ci limitiamo a dire soltanto qualche parola sul meccanicismo e ad approfondire la questione delle passioni. Per quanto riguarda il meccanicismo possiamo limitarci a ricordare che da una parte esso si fonda sulla legge della fisica secondo la quale ogni corpo che è in movimento rimane in quello stato, finché non viene frenato da un altro corpo[1138] e d'altra parte dobbiamo tener presente che i corpi, dotati di sensi, sono continuamente influenzati dagli impulsi che ricevono attraverso i sensi. Questa legge fisica del movimento secondo Hobbes si applica anche all'uomo, perché anche l'uomo è un corpo, per cui anche la vita stessa non è altro che movimento[1139]. Inoltre, così come gli animali anche l'uomo possiede i sensi però, a differenza degli animali, grazie al linguaggio, l'uomo può calcolare[1140] le conseguenze e gli effetti delle sue azioni e può fare delle previsioni per il futuro.

Sulle passioni individuali invece, la prima cosa che dobbiamo tener presente è che, come abbiamo accennato in precedenza, relativamente alle passioni conflittuali, Hobbes studia soprattutto le passioni correlate con la sfera pubblica, cioè lascia da parte le passioni conflittuali correlate con la sfera privata. In secondo luogo, dobbiamo notare che le passioni individuali le troviamo analizzate negli *Elementi di legge naturale e politica* e nel *Leviatano*, però non le troviamo nel *De Cive*, o per essere più precisi anche nel *De Cive* Hobbes parte dalla premessa che gli uomini entrano in società per la propria gloria e il proprio beneficio, però, a differenza degli *Elementi* e del *Leviatano*, nel *De Cive* non troviamo dei capitoli dedicati alle passioni. In altre parole, da una parte abbiamo il testo degli *Elementi* e del *Leviatano* in cui i capitoli dedicati alle passioni sono collocati prima dei capitoli dedicati al potere[1141], vale a dire, seguendo questo

---

[1138]Ivi, pp. 3-4.
[1139]Ivi, p. 51.
[1140]Ivi, p. 33.
[1141]Negli *Elementi* le passioni vengono analizzate nella prima parte dell'opera, nei capitoli VIII, IX e X, il potere politico invece viene analizzato nella seconda parte dell'opera, a partire dal primo capitolo.

ragionamento uno potrebbe dire, per comprendere il potere politico in Hobbes bisogna tener conto anche delle passioni individuali. D'altra parte però, nel *De Cive* questi capitoli non vengono riproposti, di conseguenza si potrebbe pur dire che secondo il testo di *De Cive* il potere politico può essere analizzato semplicemente partendo dalla premessa che l'uomo non è socievole per natura, senza studiare le passioni.

Nel capitolo VI del *Leviatano* Hobbes definisce le passioni come dei movimenti volontari. Secondo Hobbes anche i movimenti compiuti dietro paura, nello stato naturale (nello stato civile decide il sovrano quali movimenti considerarli volontari e quali no), sono dei movimenti volontari, per cui le passioni vengono considerate dei movimenti volontari per distinguerli da quei movimenti involontari, perché non dipendono dalla volontà dell'uomo, come ad esempio, la circolazione del sangue, la digestione, il battito del cuore, ecc.; tuttavia, come ha dimostrato Cartesio le passioni (i movimenti volontari) influenzano sui movimento involontari, per esempio una determinata passione può aumentare il battito del cuore e la velocità di circolazione del sangue[1142]. Comunque sia, secondo Hobbes abbiamo le passioni della mente e quelle del corpo: le prime quando, attraverso il linguaggio e la memoria, concepiamo qualcosa nel nostro cervello; le seconde, quando un membro o tutto il corpo si muove da un posto all'altro. Inoltre, secondo Hobbes le passioni si dirigono verso ciò che la mente o il corpo desidera e si allontano da ciò che la mente o il corpo non desidera.

Vediamo adesso come vengono trattate le passioni negli *Elementi* e nel *Leviatano*. Negli *Elementi* Hobbes comincia nel capitolo VIII con l'*onore* che viene definito come *il riconoscimento del potere di un uomo da parte di un altro* e *onorabili* vengono considerati tutti quei segni dai quali *si riconosce che un uomo è superiore a un altro*, come la bellezza, la forza del corpo, le ricchezze, la lode, la supplica, la reverenza ecc[1143]. Nel capitolo IX degli *Elementi* Hobbes prosegue con la gloria la quale viene definita come *sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente*; quando questo sentimento è fondato viene chiamato *ambizione*, quando invece la gloria non è fondata viene chiamata *vanagloria*[1144]. In seguito, sempre nel capitolo IX degli *Elementi* troviamo la definizione di altre passioni come: l'umiltà, la vergogna, il coraggio, l'ira, il pentimento, la speranza, la fiducia, la compassione, ecc.

Nel *Leviatano* le passioni vengono analizzate nei capitoli VI, VIII, X e XI, il potere politico invece viene analizzato a partire dal capitolo XVII.

[1142]CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, in CARTESIO, *Opere, volume secondo*, Laterza, Bari, 1967, pp. 401-519.

[1143]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, parte prima, cap. VIII, 5-7.

[1144]Ivi, cap. IX, 1-2.

Nel *Leviatano* invece, nel capitolo VI abbiamo la distinzione fra i piaceri del corpo che naturalmente si ottengono attraverso i sensi e i piaceri della mente che secondo Hobbes derivano dalla capacità di prevedere le conseguenze o di prevedere un determinato risultato. Innanzitutto notiamo che, nel *Leviatano*, a differenza degli *Elementi*, Hobbes non parte dalla definizione dell'onore e di ciò che è onorabile, e per quanto riguarda la gloria e la vanagloria anche nel *Leviatano* le troviamo, però non sono collocate come prime passioni, perché come prima passione troviamo la *gioia* che viene identificata con *i piaceri della mente*[1145] (da notare però che prima di parlare della gioia Hobbes parla delle passioni sensuali[1146], in generale). Tuttavia, a nostro avviso, la novità più importante, nel *Leviatano*, a proposito delle passioni, è l'importanza centrale che acquisisce il termine *potere* (*power*). Nel *Leviatano* il termine potere viene definito come i mezzi naturali (il corpo e la mente) e strumentali (l'uso che uno fa dal corpo e della mente), *per ottenere qualche bene apparente nel futuro*[1147]; la parola apparente deve essere intesa qui come ciò che uno ritiene un bene.

La centralità della passione *potere* nel *Leviatano*, la possiamo dedurre in modo chiaro da un passo dell'opera in cui Hobbes scrive che le passioni di potere, ricchezza, conoscenza e onore possono essere sintetizzate nel desiderio di potere, *perché le ricchezze, la conoscenza, l'onore non sono altro che diversi tipi di potere*[1148]; vale a dire, come è stato sostenuto da qualcuno, nel *Leviatano* il sistema delle passioni viene unificato nel *desiderio di potere*[1149]. Inoltre, in un altro passo del *Leviatano* Hobbes afferma che è onorabile *ogni argomento o segno di potere*[1150]. Secondo Hobbes, questo desiderio di potere cessa solo con la morte[1151]. Vedendo la questione sotto l'ottica dell'empirismo questo ragionamento è coerente, perché con la morte dell'individuo muoiono anche i suoi sensi, però attraverso i figli, nipoti, amici, ecc., potrebbe proseguire anche dopo la morte.

Secondo Hobbes i segni di potere, nel *Leviatano*, sono: i servi, gli amici, le ricchezze con liberalità, la reputazione di potere, l'amore per il proprio paese, l'essere amati o temuti, la fortuna, l'affabilità di chi è già al potere, la prudenza nella condotta della pace e della guerra, la nobiltà, l'eloquenza, l'apparenza fisica, le arti che servono per un uso d'interesse pubblico. Per

---

[1145]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 43.
[1146]Ivi, p. 42-43.
[1147] Ivi, p. 74.
[1148]Ivi, p. 61.
[1149]WEBER D., *Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance*, in *Matérialisme et passions*, a cura di MOREAU P.-F., THOMSON A., ENS, Lyon, 2004, pp. 26-29.
[1150]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 79.
[1151]Ivi, p. 85-86.

quanto riguarda l'onore, nel capitolo X del *Leviatano* non viene proposto come sostantivo l'onore ma come verbo l'*onorare*. Secondo Hobbes, nel *Leviatano l'onorare*, è la manifestazione del valore di una persona rispetto a un'altra, se il valore è alto la persona è onorata, se invece il suo valore è basso, la persona è disonorata. Abbiamo detto in precedenza che nel *Leviatano* si sostiene che è onorabile tutto ciò che è argomento o segno di potere, andando a vedere in dettaglio ciò che è onorabile e ciò è disonorabile, secondo Hobbes è onorabile: il dominio, la vittoria, la fortuna, il coraggio, le ricchezze, la determinazione, l'esperienza, la conoscenza, la discrezione, essere noto per ricchezze, uffici, grandi azioni, discendere da genitori noti, la magnanimità, il desiderio di ricchezze e di grandi onori, il duello, lo scudo e lo stemma ereditari, i titoli d'onore duca, conte, marchese e barone; disonorabile invece è ogni atto o stato opposto a quelli onorabili.

Per concludere questa parte sulle passioni, nel *Leviatano* Hobbes non parte, come aveva fatto negli *Elementi*, dall'onore e dalla gloria ma, insieme alle altre passioni che abbiamo visto in precedenza, le fa rientrare nel potere. Tuttavia, come abbiamo affermato in precedenza, la nostra impressione è che, nel pensiero di Hobbes, anche nel *Leviatano* il potere politico si pone al primo posto, perché chi è detentore del potere sovrano secondo Hobbes può censurare le idee ritenute contro la sicurezza pubblica e anche per quanto riguarda il potere economico anch'esso è subordinato al potere politico, perché il diritto di proprietà non può essere invocato contro il potere comune. D'altra parte però, si può notare che con la revisione delle passioni nel *Leviatano*, Hobbes ci dà una nozione ampia del potere e soprattutto egli ammette che la nozione del potere può variare secondo le circostanze, vale a dire un determinato fattore di potere varia nel tempo nel modo in cui viene valutato dagli uomini.

Dopo aver fatto presente che nella premessa del pensiero politico di Hobbes, nello stato di natura ogni individuo ha il diritto su tutto incluso il diritto di usare la forza, vi è situazione di anarchia in cui non c'è una gerarchia naturale e nello stesso tempo gli individui sono mossi dalle passioni, veniamo alla domanda, perché secondo Hobbes nasce l'autorità politica? Una prima risposta potrebbe essere la seguente: nasce per moderare, disciplinare e limitare le passioni degli individui, per garantire la coesistenza pacifica fra loro.

Dopo quest'analisi delle passioni in Hobbes, cominciamo il confronto fra il pensiero di Hobbes e quello dei contrattualisti che abbiamo esaminato in precedenza. Innanzitutto, come abbiamo visto in precedenza, i sostenitori del Parlamento inglese partivano dalla nozione del

Popolo, per Hobbes invece, nello stato di natura, il Popolo non esiste[1152], ma vi abbiamo semplicemente una moltitudine disgregata d'individui. In realtà però, sulla parola Popolo bisogna fare una distinzione fra gli *Elementi* e il *De Cive* da una parte e il *Levitano* dall'altra, perché negli *Elementi* e nel *De Cive* all'Assemblea originaria e costituente degli individui, che si trasforma in una Monarchia, quando elegge un Re ereditario, oppure in un'Aristocrazia quando elegge un'assemblea ereditaria, gli viene riconosciuta una sua autonomia, perché in un passo negli *Elementi* leggiamo *la democrazia precede tutte le altre forme di governo*[1153] (la parola democrazia è intesa qui come un'Assemblea originaria ipotetica). Inoltre, in un altro passo degli *Elementi*, Hobbes sostiene che la parola Popolo è ambigua, perché in un senso potrebbe essere intesa con gli abitanti di un determinato Stato come ad esempio il Popolo inglese e in questo caso la parola Popolo significa semplicemente una moltitudine d'individui, in un altro senso invece il Popolo significa una persona civile monocratica e assembleare come ad esempio *the lower house of parliament is all the commons* (*la Camera bassa del Parlamento è tutti i comuni*), però soltanto per il periodo in cui viene convocata fino a quando non viene sciolta[1154]. Passando al testo del *De Cive*, in un passo si sostiene che nell'Assemblea originaria i singoli individui non hanno contrattato con il Popolo, ma soltanto con altri singoli[1155], in un altro passo invece si sostiene che la moltitudine degli individui diventa unione sotto un potere comune. Tutti questi riferimenti presenti negli *Elementi* e nel *De Cive* ci fanno indicare che, nonostante alcuni contrasti fra diversi passi del *De Cive*, l'Assemblea originaria degli individui ha una sua autonomia. Nel *Leviatano* invece[1156], salvo la breve definizione della Democrazia come *governo popolare*[1157] composto da un'assemblea di tutti gli individui, questi passi sull'autonomia dell'Assemblea originaria ipotetica non vengono più ripresi, perché semplicemente vi si sostiene che la moltitudine degli individui, per avere una sua volontà, ha bisogno di un potere comune.

Oltre al termine Popolo, un'altra differenza consiste nel fatto che Hobbes parte dalla premessa secondo la quale la nascita dell'autorità politica ha come conseguenza la limitazione del potere dell'individuo (questione che vedremmo in seguito), i filoparlamentari inglesi e gli altri contrattualisti in generale, partono invece dalla premessa secondo la quale, l'istituzione del potere politico implica che l'autorità politica viene limitata da colui che lo ha istituita, cioè dal Popolo; tuttavia, in modo indiretto, nel caso dei monarcomachi attraverso gli ufficiali intermedi

---

[1152] SKINNER Q., *A Genealogy of the Modern State*, in "Proceedings of the British Academy", 2009, n. 162, p. 344.
[1153] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 118-120.
[1154] Ivi, p. 124.
[1155] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 98.
[1156] Si compari il cap. XIX del *Leviatano* con il cap. II, parte seconda degli *Elementi* e con il cap. VII del *De Cive*.
[1157] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 171.

del regno e gli Stati generali, nel caso del filoparlamentari inglesi attraverso il Parlamento. Quando affermiamo che Hobbes vede la nascita del potere comune come uno strumento per limitare il potere dell'individuo, non significa che egli sostiene che il potere comune deve agire contro ogni principio di ragionevolezza, perché anche per Hobbes esso deve perseguire il bene pubblico. Tuttavia, si può facilmente notare che Hobbes pone maggiore enfasi sulla limitazione del potere dell'individuo, perché nella sua visione il vero limite del potere sovrano è offrire sicurezza agli individui. In altre parole, nel ragionamento di Hobbes, il sovrano deve aumentare il suo potere, per difendere il suo potere, e in questo modo, procurare la sicurezza degli individui. D'altra parte, anche relativamente ai filoparlamentari inglesi, quando noi affermiamo che pongono maggiore enfasi sulla limitazione del potere politico, ciò non significa affatto che essi non riconoscano, sia pure implicitamente, che il potere politico limita il potere dell'individuo, nei casi e secondo le procedure previste dalle leggi positive. Su questo punto, ci basta ricordare l'espressione che abbiamo visto in precedenza e usata, tra gli altri, da Henry Parker, *il Re è superiore al singolo privato ma è inferiore rispetto all'intera comunità politica*, il che significa che l'autorità coercitiva (il Re qui si intende l'autorità che ha il potere coercitivo), può limitare il potere dell'individuo, nei limiti e secondo le procedure previste dalla legge, però non può limitare il potere dell'intera comunità politica (l'espressione l'intera comunità non deve essere intesa letteralmente, perché è impossibile che ci sia un accordo unanime fra tutti i membri di una determinata comunità politica).

Dopo questo confronto fra il pensiero di Hobbes e i filoparlamentari inglesi sul rapporto fra la comunità e l'autorità politica, riprendiamo la questione delle passioni e dell'istituzione del potere comune. Siccome secondo Hobbes lo stato di natura è uno stato di conflitto continuo fra gli individui, perché ciascun individuo ha il diritto su tutto, è necessario che ciascuno rinunci (in alcuni casi Hobbes parla anche di trasferimento) a qualcosa per trovare un accordo con gli altri, altrimenti l'uscita dallo stato di natura sarebbe impossibile, perché il potere comune, che non esiste nello stato di natura, quando nasce s'impossessa proprio di ciò che gli individui rinunciano (o trasferiscono), al momento dell'uscita dallo stato di natura. In queste circostanze, la domanda ovvia è, secondo Hobbes, che cosa deve rinunciare l'individuo, a favore del potere comune, per uscire dallo stato di natura? La risposta più breve potrebbe essere la seguente: ciascun individuo deve rinunciare al diritto naturale su tutto[1158], ma non al diritto alla vita. Se dovessimo fare un confronto fra Hobbes e Locke potremmo notare che la risposta di Hobbes è più vaga, perché secondo Locke, quando si esce dallo stato di natura l'individuo rinuncia al diritto naturale di

[1158]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 118.

punire il trasgressore delle leggi di natura[1159] e conserva non soltanto il diritto alla vita ma anche il diritto alla libertà e alla proprietà, Hobbes invece si limita a sostenere che l'individuo rinuncia al diritto naturale su tutto, salvo la vita. La risposta vaga di Hobbes sembra intenzionale, perché una risposta dettagliata porrebbe dei limiti maggiori all'autorità pubblica, cosa che Hobbes invece vuole evitare in tutti i modi possibili. Inoltre, per Locke l'individuo non rinuncia al diritto di criticare pubblicamente, attraverso l'opinione pubblica, le azioni dell'autorità pubblica, per Hobbes invece i privati non possono criticare pubblicamente le azioni del potere comune. Comunque sia, cerchiamo di comprendere che cosa significa, secondo Hobbes, l'individuo non rinuncia al diritto alla vita, però la rinuncia al diritto su tutte le cose.

Per quanto riguarda il diritto alla vita, da una parte, secondo Hobbes l'individuo non rinuncia a questo diritto, perché la vita viene considerato il bene maggiore, per cui l'individuo non può che scegliere il bene maggiore; d'altra però, Hobbes riconosce al sovrano il diritto di punire un suddito, anche con la morte. Come conciliare queste due posizioni? Il problema è complesso, però le due posizioni potrebbero essere conciliate, da una parte tenendo presente che nel *Leviatano* Hobbes prevede che un atto, se non è un atto di ostilità, non può essere considerato un reato se non era stato previsto come tale da una legge positiva precedente, vale a dire il suddito deve sapere in anticipo le conseguenze che potrebbe avere un determinato atto. Inoltre, Hobbes afferma che non deve essere punito un suddito innocente. In alte parole, se il sovrano punirà un suddito innocente, gli altri sudditi innocenti cominceranno a perdere la fiducia nella sua protezione e di conseguenza si rivolgeranno a qualcun altro per ottenerla. D'altra parte però, si può facilmente notare che la posizione di Hobbes è più favorevole all'autorità che all'individuo (e al consenso).

Per quanto riguarda la rinuncia al diritto su tutto. In primo luogo, l'individuo rinuncia a usare il potere coercitivo offensivo e difensivo (in casi di urgenza però, finché l'autorità pubblica non è intervenuta, per scopi difensivi, l'uso della forza da parte dell'individuo è ammesso). Con la rinuncia al potere coercitivo offensivo, s'intende che l'individuo rinuncia a usare la forza coercitiva per sottoporre al suo dominio materialmente o ideologicamente, un altro individuo (da notare però che la preoccupazione principale di Hobbes è la libertà corporea; tuttavia, noi teniamo conto anche della questione economica e ideologica perché come abbiamo detto in precedenza le cause di conflitto potrebbero essere anche di natura economica o ideologica). Rinunciare a sottomettere materialmente qualcun altro, intendiamo dire che l'individuo rinuncia

[1159] LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government, Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884, p. 235.

ad assoggettare con la forza materiale, il corpo o i beni di un altro individuo. Rinunciare a sottomettere ideologicamente qualcun altro, significa invece che un individuo non userà la forza coercitiva per imporre delle proprie idee a un altro individuo. Rinunciare a usare la forza per fini difensivi significa invece che l'individuo ha il diritto di reagire per autodifesa, in modo proporzionale, nel momento in cui venisse attaccato da un altro individuo, ma non ha il diritto di punire, nel futuro, qualcuno che gli aveva fatto qualche torto nel passato. Questo significa che, con la rinuncia al diritto su tutte le cose, l'individuo non rinuncia all'autodifesa che deve essere proporzionale al caso concreto, però rinuncia al diritto di vendicarsi perché, salvo i casi urgenti, il diritto di giudicare e punire il malfattore spetta esclusivamente al sovrano.

Per dirlo in altre parole, con la rinuncia al diritto di usare la forza offensiva l'individuo rinuncia di sottoporre con la forza materiale il corpo, la mente o i beni di un altro individuo, però in cambio ottiene la garanzia che egli, a sua volta, non verrà sottomesso con la forza da un altro individuo, perché ogni tentativo del genere verrà contrastato dal potere comune. Con la rinuncia al diritto di usare la forza difensiva l'individuo rinuncia, salvo i casi urgenti, di vendicarsi contro un altro individuo per un male che ha subito da quest'ultimo, però in cambio ottiene la garanzia che egli a sua volta non sarà vittima di una vendetta da parte di un altro individuo, per un male che gli ha cagionato nel passato, perché, dopo l'istituzione del potere sovrano, il diritto di punire un trasgressore spetta soltanto al sovrano. Ricordiamo inoltre, che la difesa da parte del potere comune non è soltanto nei conflitti interni, ma anche contro attacchi esterni da parte di altri stati, ecc. Naturalmente, questa rinuncia (o trasferimento) del potere naturale degli individui crea lo spazio per il potere artificiale del sovrano.

Se noi dovessimo fare un nuovo confronto fra Hobbes e Locke potremmo dire che Hobbes non distingue la sicurezza dagli altri diritti e di conseguenza nel suo sistema non possono essere invocati altri diritti per mettere in discussione la sicurezza, nel pensiero di Locke invece la sicurezza è distinta da altri diritti come la libertà e la proprietà; di conseguenza, per Locke, la sicurezza rimane in vigore finché è in armonia con la libertà e la proprietà, altrimenti deve essere riformulata in un modo che sia in armonia con esse. In altre parole, Hobbes rifiuta teoricamente la ribellione collettiva, perché la sicurezza viene considerato l'unico diritto naturale e inoltre perché l'individuo, quando esce dallo stato di natura, si obbliga a non resistere contro il sovrano quando quest'ultimo punisce un altro individuo[1160]. Locke invece, giustifica la ribellione collettiva, quando la sicurezza si tramuta in una forma che è in contrasto con altri diritti naturali

[1160] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 205.

come la libertà e la proprietà. Inoltre, dobbiamo tener presente che Locke giustifica la resistenza collettiva, perché riconosce il principio di maggioranza, anche dopo l'uscita dallo stato di natura[1161]; Hobbes invece rifiuta la resistenza collettiva, perché, nel suo pensiero, dopo l'uscita dallo stato di natura, il principio di maggioranza scompare.

Questo per quanto riguarda la sicurezza cioè il potere politico civile e militare, però la domanda ovvia è, quali sono le conseguenze della rinuncia dell'individuo al diritto naturale su tutte le cose, relativamente ad altri poteri come quello economico e quello ideologico? Come abbiamo detto prima la nostra opinione è che su questi poteri la risposta di Hobbes è vaga, perché da una parte egli riconosce una sua autonomia al potere economico e a quello ideologico nella sfera privata, però nella sfera pubblica, per quanto riguarda il potere economico la proprietà non viene riconosciuto un diritto naturale e per quanto riguarda invece il potere ideologico le idee pubbliche giudicate in contrasto con la sicurezza potrebbero essere censurate dal sovrano. In altre parole, molto dipende dall'ottica da cui uno vuole vedere la questione, nel senso che se uno ponesse l'accento sull'autonomia nella sfera privata, come fa Schmitt[1162] (o altri come Macpherson; Schmitt sotto l'ottica della libertà ideologica, Macpherson invece sotto l'ottica della libertà economica), uno arriverebbe a considerare Hobbes un precursore del liberalismo moderno; se invece uno ponesse l'accento sulla sicurezza, la quale, nel pensiero di Hobbes, è essa stessa che determina i suoi limiti d'intervento nella sfera privata, invocando la sicurezza, il sovrano potrebbe ridurre significativamente anche l'autonomia nella sfera privata. L'idea che la sicurezza stessa deve stabilire i suoi limiti d'intervento, ci porta un'altra volta a metter in evidenza l'enfatizzazione eccessiva di Hobbes sulla sicurezza, perché nel suo sistema politico soltanto la vita viene considerato un diritto naturale, per cui riteniamo che l'interpretazione di Schmitt sia una forzatura. D'altra parte però, con questo non volgiamo dire che la sicurezza sia un fattore irrilevante, perché qualsiasi società, a prescindere dall'organizzazione politica (sul piano civile), economica e ideologica, ha comunque bisogno della sicurezza, la quale varia, da Paese a Paese, per una serie di motivi tra cui l'interazione fra questi tre elementi: politico, economico e ideologico.

Dopo aver visto il significato della rinuncia del diritto naturale su tutte le cose, vediamo adesso perché e come avviene. Lo stato in cui gli individui hanno il diritto naturale su tutte le cose, secondo Hobbes, è uno stato conflittuale, di conseguenza negli *Elementi* è *la ragione che ci*

[1161] LOCKE J., *Two Treatises of Government*, § 95-99, 140
[1162] SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986, pp. 106-113.

detta la pace[1163], nel *De Cive* è *la natura che ci detta la pace*[1164], nel *Leviatano* invece l'uscita dallo stato di natura non avviene soltanto con la ragione ma attraverso alcune passioni, vale a dire nel *Leviatano* da una parte abbiamo le passioni, cioè la paura della morte, il desiderio di avere le cose necessarie per vivere comodamente e la speranza di ottenerle con il proprio lavoro, d'altra parte invece abbiamo la ragione[1165]. Di conseguenza, a nostro avviso, a differenza di quanto sostiene Strauss (il passaggio dall'onore negli *Elementi*, 1640, alla paura della morte violenta nel *Leviatano*, 1651), la maggior novità nel *Leviatano* non sta nel fatto che Hobbes vi introduce la paura della morte, quando parla dell'uscita dallo stato di natura, perché in realtà anche negli *Elementi* e nel *De Cive* Hobbes sostiene che bisogna evitare la morte, però nelle prime due opere non abbiamo la stessa sistemazione che troviamo nel *Leviatano*, nel senso che anche negli *Elementi* e nel *De Cive* la vita viene considerato il bene maggiore ma non vi è una stretta correlazione, come nel *Levitano*, fra la paura della morte e l'uscita dallo stato di natura. La grande novità nel *Leviatano* invece, rispetto agli *Elementi* ci sembra risiedere nel ruolo che giocano le passioni, perché negli *Elementi*, già dalla prefazione, Hobbes si propone come obbiettivo la costruzione di una dottrina politica fondata esclusivamente sulla ragione, cioè una dottrina libera dalle passioni. Nel *Leviatano* invece, la ragione vi permane e continua a occupare un posto centrale, però, insieme alla ragione, Hobbes vi sostiene che, per spiegare l'uscita dallo stato di natura, potrebbero essere adoperate anche alcune passioni come la paura della morte, la comodità e la garanzia dei frutti del proprio lavoro.

Fatta questa premessa uno deve domandarsi come si deve intendere, nel *Leviatano*, la passione della paura in rapporto al potere comune? La nostra impressione è che, in Hobbes, fra l'uscita dallo stato di natura e l'esistenza di un potere comune, ci siano due parametri diversi per intendere la paura, perché da una parte quando si parla dell'uscita dallo stato di natura, la paura dell'individuo si estende fino a trovare un consenso, almeno, con la maggioranza degli altri individui, per istituire un potere comune per garantire la pace. Tuttavia, dopo che viene istituito il potere comune, il dovere del sovrano di garantire la sicurezza permane, ma scompare il consenso. Come abbiamo detto anche in altri passi in precedenza, questo problema nasce dal fatto che Hobbes concepisce la nascita del potere comune con il consenso della maggioranza, ma per la sua permanenza non viene previsto qualche meccanismo di consenso, perché il sovrano non può essere revocato senza il consenso del sovrano stesso e nello stesso tempo secondo

---

[1163] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 74.

[1164] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 13.

[1165] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 115-116.

Hobbes il potere politico deve essere concentrato in un'unica istituzione monarchica o assembleare. In queste circostanze, l'altra questione che uno deve esaminare è il rapporto fra la paura e la minoranza. In un passo del *Leviatano* Hobbes afferma che chi dissentiva con la maggioranza, al momento dell'istituzione del potere comune, deve conformarsi alle decisioni del Sovrano, *or else justly be destroyed by the rest*[1166] *(altrimenti può essere giustamente distrutto dagli altri)*. Da quanto sostenuto in questo passo del *Leviatano* sembrerebbe che la minoranza dovrebbe semplicemente obbedire alla decisione presa a maggioranza, però la questione è un po' più complessa. Per comprendere la complessità della questione, dobbiamo tenere presente che, da una parte Hobbes orienta la maggioranza verso una posizione conservatrice, vale a dire ad accettare un potere sovrano (coercitivo) assoluto ed ereditario, e d'altra parte invece, dobbiamo tener presente che, dopo l'istituzione del potere comune, scompare il consenso. Da questi due fattori, ne consegue che nel lungo termine, a nostro avviso, in realtà Hobbes favorisce la minoranza conservatrice, la quale rimarrà al potere finché non verrà rimossa da una rivoluzione interna oppure da un intervento esterno.

Dopo questa parentesi sulla paura, passiamo a esaminare il ruolo della ragione, la quale viene definita da Hobbes come un calcolo di nomi. Questo significa che la ragione, servendosi del linguaggio, insieme alle passioni, ci condurrà all'uscita dallo stato di natura e all'istituzione del potere comune. Secondo Hobbes il miglior modo per raggiungere quest'obbiettivo è *la stipulazione di un contratto fra gli individui*, in cui ciascun individuo, in modo reciproco cioè a condizione che anche gli altri individui facciano la stessa cosa, rinuncia al (o trasferisce il) diritto naturale su tutte le cose ma non al diritto alla vita, accetta di contenere le proprie passioni e il proprio potere, e si impegna a tener fede al patto che istituisce il potere comune. Per quanto riguarda la definizione del contratto, negli *Elementi* viene definito così: *When a man transferreth his right, upon consideration of reciprocal benefit, this is not free gift, but mutual donation; and is called contract*[1167] (*quando un uomo trasferisce il suo diritto, nella considerazione di un beneficio reciproco, ciò non è un dono gratuito ma una donazione reciproca ed è definito contratto*); nel *De Cive*: *the act of two, or more, mutually conveying their rights, is called a contract*[1168] (*l'atto di due o di più persone, con cui trasferiscono reciprocamente i loro diritti, è*

[1166]Ivi, p. 162.
[1167]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F. e con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 77.
[1168]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 20.

definito contratto) e nel *Leviatano*: *The mutual transferring of right, is that which men call contract*[1169] (*il trasferimento reciproco del diritto, è ciò che gli uomini chiamano contratto*).

Siccome secondo Hobbes nello stato di natura i patti non hanno nessuna validità, perché non vi esiste un potere comune per garantire il loro rispetto, la domanda che uno si deve porre, come riesce ciascun individuo, non sul piano concreto ma su quello logico, a contrattare con gli altri individui a rinunciare (o a trasferire) il diritto naturale su tutte le cose e in questo modo arrivare a riconoscere il potere comune, quando siamo ancora nello stato di natura?

Riprendendo il confronto fra Hobbes i filoparlamentari inglesi o i calvinisti francesi, i quali però non parlano di stato di natura, come abbiamo visto prima per essi il problema non si pone perché essi non concepiscono, come fa Hobbes, la comunità politica come una moltitudine disgregata d'individui, ma come un unico corpo politico definito *Popolo*. Per i filoparlamentari il corpo politico, cioè il Popolo, ha una sua autonomia e per questo motivo ha la capacità di istituire l'autorità politica, di contrattare con essa e di fissarle dei limiti; di conseguenza, se questi limiti non verranno rispettati, da chi ha ottenuto il potere di comandare, il Popolo ha anche il diritto di rimuoverlo perché, come sosteneva Milton, il potere rimane fondamentalmente nel Popolo. Per Hobbes invece, a parte l'evoluzione nel *Leviatano* rispetto al *De Cive* e soprattutto rispetto agli *Elementi* sulla parola Popolo, aspetto che abbiamo visto prima, in assenza di un potere comune non esiste un corpo politico, ma una moltitudine composta di singoli individui, i quali sono ancora senza una volontà comune e in conflitto fra di loro, vale a dire, la questione che si pone è come costruire un ponte di collegamento fra lo stato di natura e il potere comune. Per i filoparlamentari inglesi, i quali come abbiamo detto non parlano di stato di natura, il ponte che collega il Popolo con l'autorità politica è il consenso e il Parlamento (per i monarcomachi sono gli Stati generali e gli ufficiali intermedi del regno). Nel pensiero di Hobbes invece, fra lo Stato (il potere comune) e l'individuo c'è il vuoto[1170], perché non c'è un istituzione rappresentativa, intermedia, fra l'individuo e chi detiene il potere sovrano (coercitivo). Inoltre, per quanto riguarda il contratto che istituisce il potere comune, esso non è un ponte di collegamento fra l'individuo e il potere comune, ma è soltanto un collegamento di un individuo con gli altri individui, perché nel pensiero di Hobbes, fra l'individuo e l'autorità politica, non intercorre nessun contratto.

[1169] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 120.
[1170] MATTEUCCI N., *Lo stato moderno: lessico e percorsi,* Il Mulino, Bologna, 1997, p. 42.

Negli *Elementi* e nel *De Civ*e il problema del collegamento degli individui (moltitudine) con il potere comune non è risolto in modo chiaro, perché da una parte abbiamo il contratto fra gli individui e d'altra parte abbiamo la nascita del potere comune. Nel *Leviatano* invece, il collegamento fra gli individui e il potere sovrano viene realizzato ricorrendo all'istituto dell'autorizzazione e a quello della rappresentanza. Per comprendere meglio l'autorizzazione citiamo un passo dal XVII capitolo del *Leviatano* che non è dedicato ai contratti ma all'istituzione del potere comune, in cui Hobbes scrive che la nascita del potere comune deve essere intesa come se, nella moltitudine degli individui, ciascun individuo dicesse all'altro: *I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorise all his actions in like manner*[1171] (*io autorizzo e rinuncio al diritto di governare me stesso, a favore di quest'uomo o di quest'assemblea di uomini, a condizione che, così come faccio io, anche tu rinunci al tuo diritto, a suo favore, e autorizzi tutte le sue azioni*). Sempre nel *Levitano* troviamo un capitolo (XVI) dedicato alla rappresentanza, istituto che viene applicato anche al rapporto fra gli individui e il sovrano, però come abbiamo detto per Hobbes non ci devono essere istituzioni rappresentative intermedie, perché chi detiene il potere sovrano (coercitivo) diventa egli stesso il rappresentante dei suoi sudditi. In questo modo, nel *Leviatano*, da una parte abbiamo l'autorizzazione, istituto attraverso il quale gli individui autorizzano il sovrano a governali; d'altra parte invece abbiamo la rappresentanza, istituto, attraverso il quale, il detentore del potere comune, agendo in nome e per conto degli individui, diventa egli stesso il loro rappresentante[1172].

Fatta questa precisazione sull'autorizzazione e sulla rappresentanza che come abbiamo detto, sono istituti che vengono previsti soltanto nel *Leviatano*, cerchiamo di approfondire la questione del contratto. Siamo nello stato di natura, cioè in uno stato che secondo Hobbes è una moltitudine d'individui in conflitto fra loro, per cui per uscire da questa situazione è necessario che le singole volontà degli individui si trasformino in un'unica volontà[1173], cosa che avviene soltanto quando viene istituito un potere comune. Di conseguenza, il potere comune è un potere artificiale, perché deriva dal consenso degli individui, i quali, in cambio della sicurezza, rinunciano al (o trasferiscono il) diritto naturale su tutte le cose. Se il potere comune nasce dal consenso degli individui, la domanda che uno deve porsi è, se ciò avviene con il consenso di tutti o soltanto con il consenso di una parte e se di una parte, questa parte è la maggioranza o la minoranza? In un passo degli *Elementi* Hobbes sostiene che prima di decidere a maggioranza è

[1171] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 158.
[1172] Ivi, p. 159.
[1173] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 68.

necessario che il principio di maggioranza venga accettato da ciascun individuo[1174], però nelle opere successive (*De Cive* e *Leviatano*) questo ragionamento non viene più ripreso, perché viene dato per scontato che la decisione per istituire il potere comune deve essere presa a maggioranza[1175]; ossia, per essere più precisi, secondo Hobbes tutti gli individui vogliono uscire dallo stato di natura, però il modo in cui avviene, cioè la forma di governo, deve essere decisa a maggioranza. E la minoranza? Siccome Hobbes esclude ogni compromesso politico fra gli individui, salvo il riconoscimento della vita come il bene supremo, come abbiamo visto quando abbiamo esaminato la paura, al momento dell'istituzione del potere comune, la posizione di Hobbes nei confronti della minoranza è intransigente (cioè non accetta compromessi, salvo il compromesso che riconosce la vita come l'unico bene fondamentale), perché egli si limita ad affermare che la minoranza deve rispettare le decisioni del sovrano, altrimenti si troverà in uno stato conflittuale con il resto della popolazione. Tuttavia, come abbiamo precisato in precedenza, poiché Hobbes teorizza un potere sovrano assoluto ed ereditario che, dopo la sua istituzione, non ha bisogno di consenso, nel lungo termine, in queste circostanze, la minoranza non moderata verrà favorita, perché nemmeno un monarca assoluto, concretamente, governa da solo; vale a dire, dal nostro punto di vista, come in qualsiasi forma di governo, anche in una monarchia assoluta si pone il problema del rapporto fra la minoranza e la maggioranza, nel breve e nel lungo termine.

Un'altra questione che dobbiamo porci relativamente al contratto, è se questo contratto fra gli individui è rinnovabile oppure perpetuo. Secondo Hobbes il contratto fra gli individui è un contratto completamente perpetuo, vale a dire rimane in vigore fin quando il potere comune non viene rimosso con la forza da una rivoluzione interna (naturalmente, qui noi stiamo semplificando, perché la questione è più complessa, nel senso che per concretizzarsi un avvenimento del genere, generalmente, ci vuole molto tempo e il dissenso deve essere molto diffuso) oppure da un'invasione esterna. Quando però si realizza una di queste due circostanze, fra gli individui, viene stipulato un nuovo contatto perpetuo, il quale rimarrà in vigore finché non si ripresentarono le circostanze che abbiamo visto prima e così via. Abbiamo visto prima che teoricamente Hobbes rifiuta la ribellione, per cui con questo non vogliamo dire che giuridicamente o moralmente Hobbes ammette la rivoluzione, anzi al contrario egli cerca di contrastarla in tutti i modi possibili, però, non la esclude come *possibilità di fatto*. Comunque sia, a nostro avviso, l'interruzione, nel pensiero di Hobbes, della perpetuità del contratto fra gli

[1174]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 109.
[1175]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 97, 99.

individui con la rivoluzione, ci sembra che regga anche sul piano logico, perché se da una parte partissimo dalla premessa che la rivoluzione è un modo di esprimere il proprio dissenso, contro chi comanda, ricorrendo alla forza materiale e d'altra parte tenessimo presente che il ricorso alla forza militare è l'ultimo strumento per esprimere il dissenso politico da parte dei governati; dovremmo dedurre che in un regime politico dove non ci sono dei meccanismi pacifici per esprimere efficacemente il dissenso, lo strumento per farlo rimane la rivoluzione violenta. In un sistema politico invece, in cui ci sono dei meccanismi, tra cui il voto, per esprimere pacificamente ed efficacemente, il proprio dissenso, la possibilità di una rivoluzione si allontana o comunque viene rimandata, perché il dissenso (almeno la maggior parte di esso) viene incanalato, nel corso del tempo, verso vie pacifiche e moderate. Con quanto abbiamo appena argomentato, non vogliamo dire che questo ragionamento, nella prassi, sia stato sempre vero; basta pensare alla fine della Repubblica di Weimar (1933), in cui nonostante fosse ammesso il pluralismo politico, il dissenso politico, per una serie di motivi, si trasformò in un consenso così radicale che, con l'arrivo al potere dei nazisti, fino alla loro sconfitta, in Germania scomparve il pluralismo politico.

Dopo aver visto la questione della decisione a maggioranza e la perpetuità del contratto, possiamo dire che abbiamo tutti gli elementi per l'uscita dallo stato di natura e istituire il potere comune, vale a dire, il contratto fra gli individui, l'autorizzazione e la rappresentanza, ci resta da dire qualche parola in più sulla correlazione fra questi fattori. Come abbiamo detto anche in precedenza negli altri contrattualisti, l'obbedienza politica viene costruita in due fasi, la prima fase è l'aggregazione del Popolo come attore autonomo con una propria volontà e di conseguenza capace di contrattare. La seconda fase invece è la contrattazione del Popolo con l'autorità politica, cioè è la fase in cui la volontà del Popolo e la volontà dell'autorità s'incontrano, e tramite il contratto fra i due si crea un obbligo reciproco, in cui da una parte il Popolo accetta di obbedire all'autorità secondo le condizioni del contratto e, a sua volta, l'autorità politica accetta di comandare non in modo assoluto, ma secondo le condizioni del contratto. Oltre all'obbedienza condizionata, una delle conseguenze più importanti di questo rapporto contrattuale reciproco fra il Popolo e l'autorità politica è la possibilità, per il Popolo, quando si ritiene che il contratto sia stato violato, di revocare il potere all'autorità alla quale aveva promesso obbedienza in precedenza e conferirlo ad un'altra autorità che è disposta ad accettare e rispettare le condizioni del contratto.

Secondo Hobbes invece, la moltitudine degli individui nello stato naturale non ha una sua volontà perché non è una ma tante persone[1176] e di conseguenza non può contrattare con il potere comune. Dl'altra parte però, per Hobbes il potere politico non è la manna scesa dal cielo né può essere meramente fondato sulla forza materiale, ma è necessario, come ha sostenuto qualcuno, che questa forza sia qualificata o normalizzata[1177] e perché, perlomeno nel momento in cui viene istituito, il sovrano ha bisogno del consenso degli individui. In altre parole, mentre al momento dell'istituzione del potere sovrano è molto chiaro che il consenso degli individui è necessario, in seguito, la questione non si ripropone in modo esplicito e chiaro. Facendo un confronto con gli altri contrattualisti si può notare che, come abbiamo visto, per loro ci sono due fasi per la nascita dell'obbedienza politica, la prima è l'aggregazione degli individui per formare il Popolo, la seconda è la contrattazione del Popolo, attraverso i suoi rappresentanti, con il potere politico (esecutivo); nel pensiero di Hobbes invece abbiamo soltanto una fase e un unico atto con il quale, attraverso un contratto, con una decisione a maggioranza, gli individui decidono di rinunciare (o trasferire il) al diritto naturale su tutto, e di autorizzare e riconoscere un potere comune, monocratico oppure assembleare, ereditario e indivisibile, come loro rappresentante.

Possiamo dire che questo è l'aspetto teorico del pensiero di Hobbes, sul potere comune, l'aspetto pratico invece, a nostro avviso, è il riferimento, non a questo o a quel Re, ma alla Monarchia, assoluta ed ereditaria, come un potere coercitivo centralizzato che realizza l'uscita da una società feudale o patriarcale e nello stesso tempo previene una guerra civile o un'invasione straniera. I motivi per sostenere che, quando parla del potere comune, concretamente Hobbes si riferisce all'istituzione della Monarchia (teoricamente però non esclude un governo assembleare assoluto ed ereditario), sono diversi, tra cui: a) nell'Inghilterra e nell'Europa di Hobbes la Monarchia rappresenta il potere esecutivo centrale; b) secondo Hobbes il miglior modo per eliminare la conflittualità politica è affidare la sovranità a un'unica persona (monarchia) e a un'unica istituzione (assoluta) autorigenerativa; c) nell'immagine del frontespizio del *Leviatano*, l'uomo che tiene in una mano la spada e nell'altra il pastorale, in testa tiene una corona, cioè uno dei simboli più rappresentativi della Monarchia, tant'è vero che la parola Corona può anche essere usata come sinonimo di Regno. Naturalmente una differenza molto importante fra Hobbes e i filoparlamentari è anche questa, cioè l'istituzione di riferimento, perché quest'ultimi si riferiscono al Parlamento (anche se, salvo i radicali come i Livellatori, non escludono la

---

[1176]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 151.
[1177]PASSERIN d'ENTREVES A., *La dottrina dello Stato*: *elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino, 1967, p. 157.

Monarchia come istituzione distinta dalle due Camere), Hobbes invece, salvo quanto abbiamo detto prima sul governo assembleare, si riferisce alla Monarchia.

Come abbiamo visto in precedenza, secondo Hobbes lo Stato moderno nasce nel momento in cui la moltitudine degli individui accetta e autorizza la nascita di un potere comune (la Monarchia). In questo modo però, uno non tiene conto di altri attori, che in un modo o nell'altro hanno giocato un ruolo nella nascita dello Stato moderno, tra i quali possiamo evidenziare: a) il Parlamento in Inghilterra, gli Stati generali in Francia (da notare però, che gli Stati generali non verranno convocati dalla Monarchia francese dal 1614 al 1789); b) i giudici; c) l'aristocrazia, la quale però perde il potere militare a livello locale; d) la borghesia, il cui potere economico si rafforza; e) gli intellettuali; f) le autorità religiose, cioè i predicatori protestanti e la Chiesa cattolica (da notare però che la Chiesa cattolica, in alcuni paesi, perde il suo potere religioso perché vi si afferma il protestantesimo, e anche nei paesi di religione cattolica, il suo potere d'influenza nei confronti delle autorità politiche diminuisce, rispetto al potere che aveva avuto nel medioevo); i protagonisti che possiamo considerarli indiretti cioè le diverse innovazioni tecniche come ad esempio l'invenzione della stampa, ecc. Naturalmente, uno deve anche tener presente che ci sono delle differenze significative fra diversi paesi, per esempio il ruolo degli Stati generali in Francia (prima della Rivoluzione francese) non può essere paragonato al ruolo del Parlamento in Inghilterra. La stessa cosa possiamo dire anche relativamente alla Monarchia, vale a dire il ruolo della Monarchia inglese non può essere paragonato al ruolo della Monarchia francese, perché quest'ultima giocò un ruolo più incisivo in Francia, rispetto alla prima in Inghilterra, nelle costruzione dello Stato moderno. Precisiamo però, che la presenza di altri attori e la differenza fra un paese e l'altro, nella costruzione dello Stato, non diminuiscono affatto l'importanza di un potere centrale con il monopolio (duraturo) dell'esercizio della forza, perché senza la presenza di un tale potere, nessuno Stato moderno potrebbe nascere né esistere.

Concludiamo questa sezione accennando alle conseguenze che derivano dall'atto con il quale viene istituito il potere comune e in seguito metteremmo in evidenza alcune osservazioni. Innanzitutto, possiamo dire che, secondo Hobbes, le conseguenze più importanti dell'istituzione del potere comune, sono: a) non esiste di un rapporto di reciprocità fra gli individui e il potere comune; b) il potere sovrano (coercitivo) è concentrato in un'unica istituzione; c) i sudditi devono obbedire in modo incondizionato, nella sfera pubblica, salvo il diritto all'autodifesa individuale; d) il potere comune esercita il suo potere non in modo limitato ma assoluto; f) il potere sovrano è ereditario; g) il potere comune non è obbligato a rispettare le leggi umane, salvo

alcune garanzie nel campo penale; h) il poter comune non può essere giuridicamente revocato, perché non esiste un rapporto contrattuale fra l'autorità politica e gli individui.

Come si può notare, Hobbes parte da premesse contrattualistiche in cui gli individui decidono a maggioranza di istituire il potere comune, però arriva a conclusioni, per certi aspetti, simili a quelle di Hegel in cui lo Stato viene considerato autoconcretezza e totalità[1178], cioè il tutto assorbe le parti o meglio le parti non vengono formalmente riconosciute, perché di fatto esse esistono comunque, a prescindere dalla forma di governo. Da notare però, che ci sono, tra le altre, due differenze importanti fra Hobbes e Hegel: la prima, per Hobbes la sovranità costituisce la totalità e l'assolutezza della sicurezza, per cui come abbiamo detto in precedenza può essere considerata una teoria dell'assolutismo, per Hegel invece la sovranità costituisce la totalità dell'idealità[1179]; la seconda, Hobbes parte da una premessa contrattualistica, Hegel invece nega che lo Stato si fondi su un contratto[1180].

Come abbiamo visto, nello stato di natura, Hobbes pone l'accento in modo diretto sulla conflittualità o sulla possibilità di conflitto fra gli individui, però abbiamo l'impressione che ci sia anche un messaggio subliminale e indiretto, che può essere sintetizzato in questo modo: in assenza di un potere comune, potenzialmente, vi è la possibilità, per l'individuo, di poter abusare contro altri individui, per soddisfare le proprie passioni. In altre parole, secondo Hobbes, nello stato di natura, il diritto naturale su tutte le cose corrompe gli uomini, però dobbiamo notare che egli, a nostro avviso, sottovaluta il fatto che, in realtà, anche il potere pubblico tende a corrompere gli uomini e in misura maggiore quando è (o pretende di essere) un potere assoluto[1181]. Di conseguenza, non si può escludere che chi detiene il potere pubblico, possa servirsi di questo potere, per soddisfare le passioni proprie, dei suoi famigliari e dei suoi amici, perché anch'egli è un essere umano influenzato e condizionato da desideri e da passioni, cioè per essere più concreti anche un monarca assoluto è un essere umano[1182].

Veniamo così a un'altra questione quella della responsabilità dell'autorità pubblica. Come abbiamo visto in precedenza Hobbes cerca di risolvere il problema della responsabilità dell'autorità pubblica eliminando la competizione, militare e civile, nella politica.

[1178] HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto,* tradotto e con un'introduzione di CICERO V., Bompiani, Milano, 2006, §279, p. 477.
[1179] Ivi, §278, p. 475.
[1180] Ivi, §75, p. 179.
[1181] DALBERG-ACTON J. E. E., *Historical Essays and Studies,* a cura di FIGGIS J. N., LAURENCE R. V., Macmillan and Co., Limited, London, 1907, p.504.
[1182] LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government, Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884, pp. 197-198.

Quest'obbiettivo egli lo raggiunge concentrando il potere sovrano, militare e civile, in un'unica istituzione e rendendolo non elettivo e autorigenerabile, vale a dire chi detiene il potere sovrano lo deve tenere a vita e inoltre lui stesso ha il diritto di designare il suo successore. In questo modo, secondo Hobbes chi detiene il potere sovrano non avrebbe bisogno di mescolare l'interesse pubblico con quello privato, perché come abbiamo detto non deve dividere il potere con altre istituzioni, è in carica a vita e spetta a lui di scegliere il suo successore però, oltre a quanto abbiamo detto prima, dobbiamo fare alcune obbiezioni a questo ragionamento. La prima riguarda l'abilità nel comandare la quale, come qualsiasi altra abilità umana, non può essere automaticamente ereditata, perché sono necessari l'abilità e l'impegno personale di chi succede al potere. Le altre obbiezioni riguardano: a) il dissenso; b) gli interessi di parte; c) i benefici del contrasto[1183]; d) il favoritismo.

Relativamente al dissenso, poiché Hobbes non tiene in considerazione qualche meccanismo di coinvolgimento degli individui nella vita pubblica, dopo l'istituzione del potere comune, ne consegue che non è possibile misurare, nel corso del tempo, il grado di consenso e di dissenso nei confronti dell'autorità pubblica. Per quanto riguarda gli interessi di parte, poiché a nostro avviso uno può facilmente notare che fra gli uomini non c'è consenso unanime, ne consegue che ci saranno sempre, di fatto, interessi di parte, però, se tutto il potere pubblico venisse concentrato in un'unica istituzione, non sarebbe possibile tener presente, formalmente, l'esistenza dei diversi interessi. Per quanto riguarda il contrasto, lasciando da parte la guerra (la quale però non può essere completamente esclusa quando il contrasto non è moderato, oppure quando si ha una paralisi decisionale, vale a dire quando il contrasto è così parcellizzato che è impossibile prendere una decisione), quando è motivato, può essere uno stimolo importante per migliorare e progredire. Infine, per quanto riguarda il favoritismo, con il quale qui intendiamo i favori di varia natura che uno fa a delle persone a lui vicine (figli, nipoti, amici, ecc.), utilizzando il potere pubblico, è una questione a cui in realtà anche Hobbes fa cenno in un passo del *Leviatano*, dove ammette che chi detiene il potere pubblico potrebbe abusare, della proprietà di un privato, per favorire un suo prediletto[1184]; tuttavia, come abbiamo visto, egli parla di un potere sovrano esecutivo (nel senso che nel pensiero di Hobbes il potere sovrano si identifica con chi detiene il potere coercitivo) ereditario, il quale generalmente non viene rimosso con strumenti pacifici. Tuttavia, concludiamo osservando che queste obbiezioni, non sminuiscono affatto l'importanza dello studio delle passioni proposto da Hobbes.

[1183]BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 66.
[1184]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 175.

3.3 IL RAPPORTO FRA IL SOVRANO E I SUDDITI

Innanzitutto, cerchiamo di argomentare perché, nel pensiero politico di Hobbes, parliamo di sudditi e non di cittadini quando, tra le altre cose, sappiamo che una delle sue opere politiche principali è intitolata *De Cive* (*Sul Cittadino*). Analizzando il testo delle tre opere *Elementi, De Cive* e *Leviatano*, possiamo notare che nel *Leviatano* cioè nell'opera più matura, Hobbes usa soltanto tre volte la parola cittadino (*citizen*), una volta al singolare[1185] e due volte al plurale[1186]. La parola suddito (*subject*) invece, viene usata continuamente, ma soprattutto quando Hobbes affronta la questione delle libertà degli individui, sotto il potere comune, egli intitola il capitolo XXI del *Leviatano Of the Liberty of subjects* (*Della libertà dei sudditi*). Inoltre, quando affronta la nascita del potere comune, Hobbes scrive che, in quel momento, da una parte viene istituito il sovrano e d'altra parte abbiamo il suddito (*subject*)[1187]. Se invece esaminassimo il testo degli *Elementi*, potremmo notare che in quest'opera, viene usato sempre il termine suddito (*subjet*), perché il termine cittadino (*citizen*) non viene usato nemmeno una volta. Per quanto riguarda invece il testo del *De Cive*, nella versione inglese, vi viene usato sia il termine cittadino (*citizen*) che il termine suddito (*subject*), però, anche in quest'opera, la parola suddito è più frequente.

Oltre al testo, ci sono almeno altri tre motivi per cui riteniamo che sia più appropriato usare il termine suddito, piuttosto che cittadino: il primo riguarda la partecipazione dell'individuo nella vita politica, il secondo invece riguarda la reciprocità, il terzo la definizione di Hobbes della giustizia. Sulla partecipazione nella vita pubblica, sappiamo che nel ragionamento di Hobbes, una volta che viene istituto il potere sovrano, l'individuo conserva il diritto alla vita anche contro il potere sovrano, però l'interesse pubblico è competenza esclusiva del sovrano e di conseguenza egli è escluso dalla vita pubblica, sia come singolo che in gruppo. Sulla reciprocità fra chi comanda e chi obbedisce, come abbiamo visto in precedenza, Hobbes esclude che ci sia un rapporto di reciprocità fra l'autorità politica e gli individui (la moltitudine), per cui se mai potremmo dire che l'individuo è cittadino in rapporto agli altri individui, perché ciascun individuo rinuncia *reciprocamente* al diritto naturale su tutte le cose, però è un suddito nei confronti dell'autorità politica, perché non c'è un vincolo di reciprocità fra i due. Sulla

[1185] Ivi, p. 200.
[1186] Ivi, p. 114, 458.
[1187] Ivi. p. 158.

definizione della giustizia, Hobbes definisce un atto ingiusto, *la violazione di un patto* per cui, poiché secondo Hobbes fra il sovrano e l'individuo non trascorre nessun patto, ne consegue che il potere politico non può commettere un atto ingiusto nei confronti di un proprio suddito. Fatta questa precisazione sul termine suddito, prima di passare a esaminare il rapporto fra il sovrano e i sudditi dobbiamo ricordare che nel *Leviatano* Hobbes dedica un intero capitolo alla libertà degli individui e inoltre egli pone l'accento sull'importanza dell'istruzione pubblica.

Una volta che viene istituito il potere comune, una della problematiche più grandi del pensiero politico di Hobbes è proprio il rapporto fra il sovrano e i sudditi, perché da una parte il potere sovrano viene istituto per garantire la vita agli individui, d'altra parte però secondo Hobbes l'individuo conserva il diritto di resistenza individuale, per la difesa della propria vita, anche contro il potere comune, perché il diritto alla vita è un diritto inalienabile[1188]. In altre parole, alcuni critici hanno messo in evidenza la difficoltà, nel pensiero di Hobbes, nel conciliare la nascita del potere comune con il diritto dell'individuo a difendere la propria vita anche contro il potere legittimo. La difficoltà diventa maggiore quando uno nota che negli scritti di Hobbes la parola vita ha un senso ampio, cioè tutto ciò che è necessario per l'esistenza[1189] e inoltre egli prevede anche delle garanzie, a favore dell'individuo, nel campo penale. I diritti a cui, secondo Hobbes, l'individuo non rinuncia quando si esce dallo stato di natura sono stati analizzati in un libro intitolato *Hobbes on Resistance* e possiamo sintetizzarli in questo modo: l'individuo non rinuncia a resistere contro le punizioni corporee e contro l'imprigionamento, non può essere obbligato al suicidio, né ad accusare se stesso. Questi diritti (libertà) dell'individuo sono stati considerati dei diritti incondizionati[1190], altri diritti invece come il diritto a disobbedire ai comandi pericolosi e disonorabili sono stati considerati dei diritti (libertà) condizionati[1191]. Tuttavia, riteniamo che questa interpretazione sia una forzatura, perché da una parte bisogna ricordarsi che nella visione di Hobbes la nascita del potere comune non è un atto individuale ma un atto collettivo degli individui e d'altra parte bisogna tener presente che, sia sul piano logico sia sul piano morale, egli rifiuta categoricamente la resistenza collettiva. Inoltre, una tesi simile a quella sostenuta dall'autore del libro *Hobbes on Resistance*, a nostro avviso, non può non tenere presente che, nello stato di ostilità fra il singolo individuo e lo Stato, il potere dell'individuo è inferiore al potere dello Stato.

[1188]ZARKA CH. Y., *The Political Subject*, in SORELL T., FOISNEAU L. (a cura di), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 180-181.
[1189]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 204.
[1190]SREEDHAR S., *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, 2010, p. 59 ss.
[1191]Ivi, p. 75 ss.

Veniamo così alla questione della punizione, la quale, nel pensiero di Hobbes, può essere analizzata tenendo presente la rinuncia dell'individuo al diritto naturale su tutte le cose, e la distinzione fra la punizione e l'ostilità. In un passo del *Leviatano* Hobbes afferma che nel momento dell'istituzione del potere comune, l'individuo rinuncia a difendere gli altri ma non rinuncia al diritto di difendere se stesso, cioè Hobbes ammette la resistenza individuale per difendere la propria vita, ma non quella collettiva. Dobbiamo aggiungere però, che in un altro passo del *Leviatano*, Hobbes ammette la difesa collettiva quando un gruppo d'individui ha già opposto resistenza al sovrano[1192]; tuttavia, qui non si tratta affatto di una giustificazione ma di una constatazione che, in una situazione in cui un gruppo di individui ha esplicitamente opposto resistenza al potere comune, siamo di fatto in una guerra civile. Siccome Hobbes ammette la resistenza individuale ma non quella collettiva, egli si domanda da dove nasce il diritto del sovrano di punire i propri sudditi? Secondo Hobbes, quando l'individuo ha ammesso la nascita del potere comune egli non ha concesso al sovrano il diritto di punizione, ma ha semplicemente ha rinunciato al suo diritto naturale su tutte le cose[1193]. In altre parole, poiché l'individuo rinuncia al diritto su tutte le cose ma non al diritto alla vita, ciò implica che siamo in un equilibrio di poteri fra l'individuo e il sovrano, dove però il potere del singolo individuo è minore al potere dello Stato[1194].

La questione della punizione nel pensiero di Hobbes però, è molto complessa, perché in un altro passo del *Leviatano* egli afferma quando viene istituto il potere comune, ogni atto del sovrano deve essere considerato un atto dei suoi sudditi[1195], perché egli è il loro rappresentante; tuttavia, se questo ragionamento fosse sempre vero, egli non avrebbe affermato, in un altro passo, sempre nel *Leviatano*, che la punizione di un suddito innocente è contro la legge di natura. La nostra impressione è che la difficoltà di conciliare questi passi del *Leviatano* derivi dai diversi obbiettivi che Hobbes si prepone, perché da una parte egli vuole contrastare quelle tesi che sostengono che la società è distinta dal potere politico e di conseguenza chi detiene il potere pubblico non può essere considerato automaticamente il rappresentante degli individui, ma ha bisogno del loro consenso anche dopo la sua istituzione; d'altra parte però, è in questione anche l'uso del potere coercitivo da parte del sovrano e per questo motivo egli invita il sovrano a usarlo con moderazione perché, come abbiamo visto prima, l'uscita dallo stato di natura è un calcolo in cui gli individui calcolano i vantaggi e gli svantaggi. In altre parole, anche se Hobbes non lo

---

[1192] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 206.
[1193] Ivi, p. 298.
[1194] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004, p. 138.
[1195] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 163.

afferma in modo esplicito, però, in realtà, così come l'uscita dalla stato di natura, anche la permanenza nello stato civile è un calcolo in cui gli individui calcolano i suoi vantaggi e svantaggi. Nella visione di Hobbes, i vantaggi sotto un potere comune sono sempre maggiori, però egli è cosciente che non è un fatto che può essere dato completamente per scontato.

Passiamo a esaminare la distinzione fra la punizione e l'ostilità, che più o meno corrisponde alla distinzione fra le leggi penali umane e le leggi di natura, nel senso che quando si applicano le prime si tratta di una punizione, quando invece si applicano le leggi di natura siamo in una situazione di ostilità. Innanzitutto, parlando dei crimini Hobbes fa una distinzione molto importante fra il peccato e il crimine, perché secondo Hobbes il peccato non consiste soltanto nella commissione o nell'omissione di un atto in contrasto con la legge positiva, ma anche nell'intenzione cioè nel desiderio, nella propria coscienza, di trasgredire una legge positiva[1196]. Il crimine invece, non prende in considerazione la coscienza interna, ma si limita a vedere, all'esterno, se un determinato atto commesso od omesso dall'individuo è in contrasto, oppure no, con una legge positiva. In altre parole, secondo Hobbes, se ogni crimine può essere considerato un peccato, perché prima di fare quell'atto uno l'ha preparato dentro la sua coscienza, però non ogni peccato può essere considerato un crimine[1197], perché è necessario che quell'intenzione dentro la coscienza dell'individuo, si manifesti con azioni od omissioni esterne. Com'è stato notato con questa distinzione fra il crimine e il peccato, Hobbes distingue la giustizia divina (religiosa) dalla giustizia terrena (temporale, laica) e di conseguenza secolarizza la legge penale[1198]. Oggigiorno, almeno in molti Stati, un principio del genere può essere dato per scontato, però nell'Europa di Hobbes non lo era affatto, perché l'Inquisizione era molto attiva: qui ci basta ricordare il caso di Galileo, il quale nel 1642, cioè nove anni prima della pubblicazione del *Leviatano*, morì agli arresti domiciliari, perché nel 1633 era stato condannato dall'Inquisizione, per i suoi scritti scientifici in difesa del Sistema copernicano.

Continuiamo l'esame della punizione e dell'ostilità. Secondo Hobbes le caratteristiche della punizione (la trasgressione di una legge positiva) sono: a) è un male che viene inflitto soltanto dall'autorità pubblica, perché il male inflitto da un privato contro un altro privato non è una punizione ma una vendetta; b) deve essere inflitta da *una precedente condanna pubblica*; c) non deve essere inflitta da un potere usurpato, ma soltanto da un giudice autorizzato dal Sovrano; d) deve essere uno strumento di deterrenza sia per chi ha commesso il crimine che per gli altri; f)

[1196]Ivi, p. 277.
[1197]Ivi*,* p. 278.
[1198]HUNING D., *Hobbes on the Right to Punish*, in SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, p. 217.

deve essere maggiore del beneficio e dell'appagamento che l'attore potrebbe trarre dalla commissione dal crimine; g) non deve essere maggiore di quanto prescritto dalla legge positiva; h) deve riguardare un comportamento avvenuto dopo l'esistenza in vigore di una legge positiva, vale a dire nessuno può essere punito per un suo atto se, nel momento in cui è stato commesso, l'atto non era considerato un crimine da una legge positiva precedente.

Per quanto riguarda l'ostilità invece, come abbiamo detto prima, si tratta di una condizione in cui non vigono le leggi umane, ma la legge di natura. Secondo Hobbes siamo in una situazione di ostilità: a) quando uno viene condannato senza una precedente condanna pubblica; b) quando un individuo viene condannato da un potere usurpato; c) quando la condanna non mira alla deterrenza ma alla vendetta; d) quando uno viene condannato per un atto che non era considerato un crimine da una legge positiva anteriore; f) quando viene inflitto un male *a chi rappresenta lo Stato*; g) quando uno si ribella contro il potere comune[1199]. In altre parole, possiamo dire che la punizione è un male inflitto da parte dall'autorità pubblica, nei confronti di un individuo, per un male commesso contro un altro individuo, secondo quanto previsto da una legge positiva anteriore. Un atto d'ostilità invece, è un male inflitto da un privato contro un altro privato, oppure è un male inflitto dall'autorità pubblica, nel caso di un conflitto fra privati, non fondato su una legge positiva, oppure infine, è un male inflitto dallo Stato contro chi commette un male contro l'autorità pubblica.

Dopo la distinzione fra la punizione e l'ostilità, vediamo le libertà del suddito, dove vi rientrano anche alcune garanzie penali. Innanzitutto, è vero che Hobbes parla di doveri del Sovrano anche negli *Elementi* e nel *De Cive*, però soltanto nel *Leviatano* troviamo un capitolo dedicato alle libertà del suddito. In secondo luogo, per analizzare le libertà dei sudditi nel pensiero di Hobbes, dobbiamo tenere presente, tra le altre cose, la distinzione fra la sfera privata e quella pubblica, la distinzione fra le leggi positive e la legge di natura, e infine la distinzione fra la libertà naturale e quella civile. Distinguere fra la sfera privata e quella pubblica significa che alcune libertà del suddito vengono riconosciute nei confronti degli altri sudditi e, nella sfera privata, anche nei confronti del potere comune, però, poiché la distinzione fra le due sfere non è sempre chiara, ne consegue che spetta comunque al Sovrano stabilire ciò che rientra e ciò che non rientra nella sfera pubblica. In altre parole, nel ragionamento di Hobbes le libertà dell'individuo non intaccano il potere del Sovrano perché, anche in queste circostanze, esso rimane un potere assoluto[1200].

[1199]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XXVII, pp. 298-301.
[1200]Ivi, p. 199.

Per quanto riguarda invece la distinzione fra le leggi positive e la legge di natura, innanzitutto dobbiamo tener presente che secondo Hobbes l'ignoranza della legge di natura non è ammessa[1201] per cui, attraverso l'interpretazione del giudice autorizzato dal Sovrano oppure attraverso l'equilibrio di forze, potenzialmente, la legge di natura è sempre in vigore. In secondo luogo, come abbiamo visto in precedenza, la distinzione fra le leggi positive e la legge di natura, è collegata anche con la differenza fra un danno commesso contro un altro individuo e un danno commesso contro lo Stato.

Passiamo a esaminare la distinzione fra la libertà naturale e la libertà civile, e per farlo riteniamo che sia necessario mettere in evidenza anche le differenze che esistono fra le tre opere di Hobbes (*Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*). Esaminando il testo degli *Elementi*, facendo un confronto fra la sottomissione di chi era servo e di chi non lo era (qui molto probabilmente Hobbes sta facendo la distinzione fra chi era in una situazione di libertà e chi era in situazione di servitù, prima della nascita del potere sovrano), Hobbes conclude, per chi non era servo ci può essere soltanto una speranza maggiore nell'ottenere qualche impiego stimabile, perché la libertà è semplicemente una situazione in cui non si è assoggettati all'autorità di un altro[1202]. In altre parole, a prescindere se uno era in una condizione di servitù o meno, quando accetta di obbedire politicamente a un altro, da quel momento non è più libero, perché è soggetto di chi gli ha promesso obbedienza. Parlando però, dell'instaurazione del rapporto contrattuale fra il signore e il servo, Hobbes fa una distinzione fra il servo che non ha dei vincoli naturali e il sevo che invece ha dei limiti naturali come le catene o la prigione. Secondo Hobbes soltanto il primo servo può instaurare un patto di obbedienza con il suo signore; il secondo invece non ha un patto con il suo signore, perché quando egli è incatenato o è in prigione significa che non c'è fiducia, però per l'instaurazione del patto fra i due, secondo Hobbes è necessaria la fiducia[1203].

Anche nel *De Cive* Hobbes fa la distinzione fra il servo che è incatenato o imprigionato e colui che non lo è però, com'è stato notato anche da Skinner[1204], in quest'opera abbiamo un'evoluzione importante, perché Hobbes vi parla in modo esplicito di *libertà corporea*[1205], vale a dire l'obbedienza del servo verso il signore nasce e persiste fino quando il sevo ha la libertà corporea. Inoltre, in un altro passo del *De Cive* domandandosi sulla differenza fra il figlio, il sevo e il suddito, Hobbes risponde sostenendo che la libertà deve essere semplicemente intesa come

---

[1201] Ivi, p. 279.
[1202] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969, p. 134.
[1203] Ivi, p. 128.
[1204] SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 109 ss.
[1205] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 110.

assenza d'impedimenti al movimento[1206]. Nel *Leviatano* invece la libertà viene riformulata come assenza di impedimenti *esterni* al movimento, vale a dire qui troviamo la distinzione fra il movimento esterno e quello interno; di conseguenza, secondo questo ragionamento, soltanto gli impedimenti esterni al movimento possono essere considerati come privazione di libertà[1207], gli impedimenti interni invece che hanno la loro origine nel nostro cervello (coscienza) non possono essere considerati privazione di libertà. Per sintetizzare, possiamo dire che nel *De Cive* e nel *Leviatano* Hobbes distingue la libertà corporea dalla soggezione, vale a dire quando uno si sottomette, ma ha la libertà al movimento, non perde la libertà del corpo. Tuttavia, vedendo la questione in modo più approfondito, si può notare che la libertà corporea e la soggezione possono anche interferire fra loro, però, prima di esaminare questo problema, vediamo la questione della libertà civile, cioè della libertà in presenza di un potere comune.

Nel *Leviatano*, nel capitolo dedicato alla *Libertà dei sudditi* in un passo Hobbes afferma che la libertà del suddito risiede, nei modi in cui essa è regolata, in tutto ciò che è permesso dal Sovrano, però in un altro passo egli aggiunge che le libertà dell'individuo *dipendono dal silenzio della legge positiva*, vale a dire l'individuo è libero di agire come meglio crede, nei casi in cui non c'è una legge positiva che prescrive un determinato comportamento[1208]. Negli *Elementi* invece, notiamo che questo principio viene espresso in questo modo: agli individui non bisogna limitare la loro libertà naturale, su ciò che non è necessario per il bene comune[1209]. Da quanto abbiamo appena detto, uno potrebbe sostenere che abbiamo la libertà del suddito secondo i modi regolati dalle leggi positive e in più la libertà che deriva dall'assenza di leggi positive. Tuttavia, la questione va vista con cautela perché, come abbiamo visto, nel pensiero di Hobbes, per gli atti contro l'autorità pubblica[1210] e quelli contro la legge di natura, l'individuo è comunque responsabile, a prescindere se esista o meno una legge positiva che prevede la punizione di un comportamento del genere. Inoltre, riteniamo molto importante mettere in evidenza quel che Hobbes sostiene in un passo del *Leviatano* relativamente a una controversia fra il suddito e il sovrano. Secondo Hobbes, quando il suddito ha una controversia con il sovrano, fondata su una legge positiva precedente, egli può citarlo in giudizio davanti a un giudice nominato dal sovrano, di modo che la controversia venga decisa secondo quanto prevede la legge positiva, però, se il sovrano invoca il suo potere, la controversia non può più essere decisa secondo la legge

---

[1206]Ivi, p. 120.
[1207]SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 135.
[1208]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 206.
[1209]HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M, Barnes & Noble, New York, 1969, p. 180.
[1210]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 280.

positiva[1211]. In altre parole, nel ragionamento di Hobbes, in una controversia fra il suddito e il sovrano, spetta al esclusivamente a quest'ultimo di decidere se applicare la legge positiva oppure invocare il potere pubblico.

Passiamo a esaminare le garanzie penali. Innanzitutto, oltre a quanto abbiamo detto quando abbiamo esaminato la punizione, possiamo dire che, nel pensiero di Hobbes, tra i principi penali più importanti sono: l'eguaglianza di tutti gli individui davanti alla legge (da notare però, come più volte abbiamo messo in evidenza, Hobbes parla di un potere sovrano ereditario) la proporzionalità della punizione[1212] e la responsabilità individuale. Questi principi che, al giorno d'oggi, nella maggior parte degli Stati, potrebbero essere considerati ovvi, però non si più affatto sostenere che nel tempo di Hobbes lo erano. L'eguaglianza di tutti i sudditi davanti alla legge positiva, significa che non ci devono essere dei privilegi di natura giuridica, legati allo status civile, penale, laico o religioso, ecc., che permettano ad alcuni individui di esentarsi dal rispetto delle leggi civili. Per quanto riguarda la proporzionalità della punizione invece, Hobbes precisa che non tutti i crimini *are equally unjust* (*sono equamente ingiusti*)[1213], il che significa che ci deve essere una classificazione dettagliata dei diversi crimini, secondo la gravità dell'atto e delle circostanze, in modo tale che la punizione del suddito sia necessariamente correlata al grado di gravità del crimine, tenendo conto: della sua genesi, dell'esempio negativo che dà per gli altri, dei suoi effetti e delle circostanze[1214]. La responsabilità individuale invece, nel pensiero di Hobbes, si può ricavare soprattutto da due elementi: a) egli costruisce il potere politico partendo dall'individuo; b) l'istituzione del potere comune viene concepito per risolvere le controversie fra gli individui. Detto diversamente, se per costruire la società politica, si partisse non dall'individuo ma dalla famiglia, non sarebbe facile distinguere la responsabilità dell'individuo dalla responsabilità della famiglia e viceversa. Hobbes invece parte dall'individuo, tant'è vero che anche la famiglia viene vista un istituzione artificiale (in modo particolare nel *Leviatano*) creata dal patto di obbedienza protezione fra il padre e il figlio, di conseguenza, la centralità dell'individuo, rende in modo molto chiaro la responsabilità individuale. Per quanto riguarda invece il ruolo del potere comune, in presenza di un tale potere, l'individuo non ha bisogno di allearsi con i membri della sua famiglia, con altri individui o famiglie[1215], per difendersi o per

[1211]Ivi, pp. 206-207.
[1212]HUNING D., *Hobbes on the Right to Punish*, in SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007, p. 225.
[1213]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 287.
[1214]Ivi, pp. 290-296.
[1215]Ivi, 224.

risolvere un conflitto con altre famiglie, individui o gruppi d'individui, perché la difesa e la soluzione delle controversie provengono dal potere comune.

Dopo aver visto le libertà del suddito, vediamo le garanzie penali a favore dell'individuo, tenendo conto di quel che abbiamo detto in precedenza sul rapporto fra il sovrano e il suddito. Anche sulle garanzie penali, si possono notare alcune differenze importanti fra le diverse opere di Hobbes, soprattutto per il fatto che nella prima opera cioè negli *Elementi* (1640) non ci sono passi sulle garanzie penali. La questione viene affrontata invece nel *De Cive* (1642, 1647) e, in modo più chiaro, nel *Leviatano* (1651). Nel *De Cive* Hobbes scrive che, quando un individuo contratta con gli altri individui, di istituire un potere comune, egli non contratta di accusare se stesso o le persone a lui vicine (figli, padre, marito, moglie, ecc). Inoltre, sempre nel *De Cive* viene messa in dubbio anche la pratica della tortura perché, chi viene torturato, a prescindere se dice il vero o il falso, oppure addirittura decide di non rispondere, secondo Hobbes lo fa con diritto[1216]. Nel *Levitano* invece, la questione dell'autoaccusa viene riformulata in questo modo: l'individuo non è obbligato a testimoniare contro se stesso, *without assurance of pardon* (*senza l'assicurazione del perdono*)[1217]. Per quanto riguarda invece la tortura, nel *Leviatano*, il contrasto verso questa pratica è più netto, perché Hobbes vi sostiene che le accuse ottenute con la tortura non possono essere considerate delle testimonianze. Il motivo per il quale, secondo Hobbes, la tortura non dovrebbe essere applicata, deriva dal fatto che chi testimonia sotto tortura non lo fa per dare delle informazioni corrette ai torturatori, ma per evitare il proseguimento della tortura, nei suoi confronti[1218].

In precedenza abbiamo detto, anche se la libertà naturale e la libertà civile possono essere viste come due realtà distinte, perché la prima, secondo Hobbes, è collegata con il movimento, la seconda invece è collegata con la regolazione e con l'assenza di leggi civili, però abbiamo aggiunto che le due libertà possono interferire fra loro. Quando parliamo d'interferenza fra le due, intendiamo dire che la libertà naturale può interferire su quella civile e viceversa. La libertà naturale dell'individuo, nello stato di natura, è in correlazione con la legge di natura; nello stato civile, la libertà naturale è in correlazione sia con la legge di natura che con le leggi positive. E' correlata con la legge di natura, quando si tratta di un rapporto fra il suddito e il sovrano (però qualche perplessità non manca, perché come abbiamo visto prima, se il sovrano non invoca il suo potere, le leggi positive possono applicarsi anche nel rapporto fra il suddito e il sovrano, su

[1216] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, p. 26.
[1217] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 128, 204.
[1218] Ivi, p. 128.

questioni economiche, di servizio, ecc.), con le leggi positive quando si tratta di un rapporto fra un suddito con un altro suddito.

Possiamo dire che, nel pensiero di Hobbes, le due punizioni più importanti, attraverso le quali la legge civile limita la libertà naturale dell'individuo, sono: la pena capitale e la prigione. Abbiamo visto che secondo Hobbes, la libertà naturale s'intende, l'assenza d'impedimenti esterni al movimento, di conseguenza, con l'esecuzione della pena capitale, l'individuo perde totalmente la sua libertà al movimento; con la prigione invece, la sua libertà al movimento viene limitata dentro le mura della prigione, per tutto il tempo in cui deve scontarvi la pena. D'altra parte però, abbiamo visto anche, se non si tratta di un atto d'ostilità (ribellione), il sovrano deve punire il suddito, soltanto se l'atto era considerato un crimine da una legge positiva precedente. In altre parole, la punizione deve essere fondata su una legge positiva anteriore, il che significa che il suddito sapeva in precedenza che quell'atto era penalmente punibile. In queste circostanze, uno potrebbe dire, chi ha commesso un atto che le leggi positive consideravano un crimine, ha liberamente scelto la limitazione della sua libertà naturale, perché era a conoscenza delle sue conseguenze. Questo ragionamento è condivisibile però, a nostro avviso, ciò non significa che chi ad esempio viene punito con la reclusione, vi rimane di sua spontanea volontà, perché se ciò fosse vero nessuno Stato impiegherebbe molte risorse umane ed economiche per la sorveglianza delle carceri.

Siccome, secondo questo ragionamento sulla pena capitale e la prigione (entrambe previste nel pensiero di Hobbes), anche nello stato civile uno potrebbe perdere la sua libertà naturale, cioè la libertà esterna al movimento, la domanda ovvia che ne deriva è, perché gli individui scelgono comunque di vivere sotto un potere comune? La risposta più sintetica potrebbe essere la seguente: gli individui scelgono di vivere sotto un potere comune, anche se sanno che in alcune circostanze potrebbero perdere la libertà naturale, perché ritengono che sia più conveniente vivere in presenza, piuttosto che in assenza, di un potere sovrano; naturalmente, secondo Hobbes, l'individuo ha diritto alla resistenza individuale anche contro il potere sovrano, quando sta per perdere effettivamente la vita o la libertà naturale (di movimento), però, come abbiamo detto prima, in questo caso entra in gioco il confronto fra il potere dell'individuo e quello dello Stato.

Dopo le libertà del suddito, analizziamo i doveri del sovrano, a cui Hobbes dedica un intero capitolo in tutte le tre opere, *Elementi*, *De Cive* e *Leviatano*. Dal testo degli *Elementi*[1219] i doveri del sovrano possono essere sintetizzati nei seguenti punti, cioè il Sovrano deve: a) procurare il bene del Popolo; b) stabilire le dottrine religiose ritenute più appropriate; c) favorire l'aumento della popolazione, però vietando l'uso promiscuo delle donne e i matrimoni fra parenti stretti; d) limitare la libertà dei sudditi solo su ciò che è necessario per il bene pubblico; f) regolare il commercio, procurare lavoro e proibire gli sprechi; g) disciplinare i rapporti economici fra i sudditi; h) tassare i sudditi non sul risparmio ma sulle spese; i) istituire un potere straordinario per giudicare sui possibili abusi dei giudici; l) contenere gli uomini ambiziosi che fomentano la ribellione; m) istruire i giovani; m) adattare le misure appropriate per proteggere i sudditi; n) evitare le guerre non necessarie, con altri Stati.

Facendo un confronto fra il testo degli *Elementi* e quello del *De Cive*[1220], si può notare che nel *De Cive* non viene riproposta la questione dei matrimoni fra parenti stretti e della promiscuità delle donne. Inoltre, nel *De Cive* troviamo questi punti innovativi: il dovere del sovrano a distribuire equamente gli oneri (le tasse) per mantenere la spesa pubblica, il dovere sciogliere le fazioni, e infine il dovere di non un punire un suddito con una pena superiore a quanto previsto dalla legge positiva o da una pratica precedente. Senza ripetere i doveri che abbiamo appena visto nel testo degli *Elementi* e del *De Cive*, possiamo dire che i doveri più importanti del sovrano, nel *Leviatano*[1221], sono: a) mantenere tutti i poteri essenziali della sovranità; b) nominare i predicatori ed esaminare le dottrine pubbliche, se sono conformi alla sicurezza; c) dedicare giorni particolari all'educazione politica e civica della gente comune, e prendersi cura dell'insegnamento nelle università; d) tassare non solo tenendo conto delle spese ma anche del numero delle persone che uno ha al proprio servizio; f) provvedere alla carità pubblica per chi oggettivamente non può mantenersi con il proprio lavoro; g) prevenire la pigrizia; h) scegliere i suoi consiglieri in base al merito.

Dopo i doveri del sovrano, vediamo le cause interne della dissoluzione del potere sovrano e la fine dell'obbedienza politica. Anche relativamente alle cause della dissoluzione del potere sovrano ci sono molti punti in comune fra le tre opere *Elementi*, *De Cive* e *Leviatano* però, come vedremo, ci sono alcune differenze importanti fra un'opera e l'altra. Negli *Elementi*, le cause della ribellione vengono sintetizzate in tre: a) il malcontento, b) la pretesa di avere diritto cioè la

---

[1219] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M, Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. IX, p. 178 ss.
[1220] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. XIII, p. 165 ss.
[1221] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, cap. XXX, p. 322 ss.

giustificazione della ribellione, c) la speranza di aver successo nella ribellione[1222]. Secondo Hobbes, il malcontento deriva da due cause: dalla paura di dolori del corpo e dalle preoccupazioni mentali. Con dolori del corpo Hobbes intende la paura che deriva dal modo in cui il sovrano usa il potere coercitivo e il potere tassativo, cioè se il suo uso, suscita paura anche nei sudditi innocenti, oppure, per quanto riguarda le tasse, se la tassazione suscita in loro, paura d'insufficienza. Il malcontento dalle preoccupazioni mentali invece, deriva dall'ambizione cioè dalla pretesa di avere scarso potere e onore.

Passiamo alla seconda causa negli *Elementi*, vale a dire alle giustificazioni (o pretese) della ribellione del suddito (o dei sudditi) contro il potere sovrano. Queste pretese, contrastate da Hobbes, sono: a) il suddito non deve obbedire a un comando del sovrano, quando egli giudica che quel comando vada contro la sua coscienza; b) il potere sovrano (coercitivo) deve obbedire alle leggi positive; c) il potere sovrano può essere diviso in più istituzioni; d) il diritto di proprietà del suddito può essere invocato non solo nei confronti degli altri sudditi, ma anche nei confronti del sovrano; f) il Popolo è un corpo distinto da colui che detiene il potere sovrano; g) è lecito uccidere un Re tirano. Facciamo una piccola parentesi per ricordare che, come abbiamo visto in precedenza, queste pretese coincidono con alcune delle richieste dal Parlamento inglese e dei puritani, nei confronti della Monarchia degli Stuart. D'altra parte, questo fatto si evince anche dalle prime pagine di uno scritto di Hobbes sulle cause della Guerra civile inglese, intitolato, *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*.

Infine, sulla terza causa della ribellione negli *Elementi*, cioè sulla speranza di avere successo quando uno si ribella contro il potere sovrano, Hobbes mette in evidenza, da una parte le circostanze un cui potrebbe avvenire una ribellione e d'altra parte le qualità di chi, intellettualmente, la incoraggia. Secondo Hobbes, vi è speranza che una ribellione abbia successo quando: a) gli scontenti sono uniti; b) costituiscono un gran numero d'individui; c) sono in possesso d'armi; d) hanno un loro leader. Per quanto riguarda le caratteristiche degli ideatori invece, secondo Hobbes, chi sostiene intellettualmente la ribellione: è insoddisfatto, non ha alta capacità né alto senso di giudizio, ma è un buon oratore. E' molto probabile però che quando Hobbes parla di assenza di capacità e di giudizio lo dica in modo ironico, altrimenti non avrebbe dedicato molta attenzione, per contrastare proprio le loro tesi, da lui considerate sediziose, per

[1222] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M, Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. VIII, p. 168 ss.

dimostrare che *no pretence of sedition can be right or just (nessuna pretesa di sedizione può essere corretta o giusta)*[1223].

Passando al testo del *De Cive* si può innanzitutto notare che, a differenza degli *Elementi*, la prima causa della ribellione non è il malcontento, ma le pretese per giustificare la ribellione, alle quali, oltre a quelle che abbiamo visto negli *Elementi*, ne vengono aggiunte altre due: a) la pretesa che spetta ai privati giudicare su ciò che è bene e ciò che è male[1224]; b) la pretesa che la fede non si acquisisce con lo studio e la ragione ma con l'ispirazione soprannaturale[1225]. Inoltre, anche nel *De Cive* Hobbes sostiene che l'onere delle tasse e l'ambizione possono essere causa di sedizione però, quando si parla della cause di sedizione, in quest'opera la parola malcontento (*discontent*) non viene più riproposta. Infine, sulle cause della dissoluzione del potere sovrano, vediamo il testo del *Leviatano*. Innanzitutto, come abbiamo visto negli *Elementi* la speranza di avere successo nella ribellione veniva considerata come terza causa, nel *Leviatano* invece la prima causa di ribellione viene ritenuta, l'assenza di un potere adatto per garantire la pace[1226], cioè l'assenza di un potere così forte da ridurre le speranze di successo della ribellione. Inoltre, a differenza degli *Elementi* e del *De Cive,* nel *Leviatano* vengono considerate come cause di sedizione anche: a) l'imitazione dell'esperienza politica di altri paesi[1227]; b) la lettura dei libri politici e storici dei filosofi e degli storici della Grecia e della Roma antica[1228]; c) la concentrazione eccessiva dei beni pubblici, nelle mani di pochi individui, attraverso i monopoli o attraverso le tasse; d) l'ingrandimento eccessivo di una città, dentro il territorio dello stato[1229].

Come si può notare, nel pensiero di Hobbes, ogni dissenso politico, in un certo senso, viene equiparato, vale a dire non abbiamo una distinzione netta, che troviamo ad esempio negli scritti di Spinoza, tra le azioni e la parola[1230]. Inoltre, salvo qualche passo come quello sui monopoli o quello sull'uso delle tasse, Hobbes non affronta la questione di possibili abusi da parte di chi comanda e della loro correlazione con la ribellione[1231].

[1223]Ivi, p. 177.
[1224]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, pp. 150-151.
[1225]Ivi, p. 156-157.
[1226]*The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, p. 309.
[1227]313-314.
[1228]314-316.
[1229]Ivi, p. 321.
[1230]SPINOZA B. de, *Trattato toelogico-politico*, introduzione, traduzione e note di DINI A., RCS Quotidiani, Milano, 2009, p. 716.
[1231]ARISTOTELE, *Politica*, in *Aristotele, volume secondo*, Mondadori, Milano, 2008, p. 629 ss.

Concludiamo questa sezione sul rapporto fra il sovrano e i sudditi esaminando la questione della fine dell'obbedienza politica, con la quale si intende il momento dal quale il suddito non è più obbligato a obbedire a colui che obbediva in precedenza. Salvo alcune novità nel *Leviatano,* la fine dell'obbedienza politica viene trattata in modo simile in tutte le tre opere, *Elementi, De Cive* e *Leviatano,* però l'ordine delle cause cambia. Negli *Elementi*[1232] le cause della fine dell'obbedienza sono in quest'ordine: a) l'abbandono volontario del potere da parte di chi comanda; b) l'esilio perpetuo del suddito; c) la conquista di colui detiene il potere sovrano da parte un altro potere; d) s'ignora colui che deve ereditare il potere sovrano. Nel *De Cive*[1233] l'ordine delle cause è il seguente: a) il rifiuto del potere sovrano, da parte del suddito, al momento della sua istituzione; b) la perdita del potere sovrano, a causa della sua caduta nelle mani di un potere nemico; c) l'ignoranza del successore, in un governo monarchico; d) l'esilio o l'immigrazione. Nel *Levitano*[1234] invece l'ordine, delle cause della fine dell'obbedienza politica, è il seguente: a) l'obbligo di obbedienza del suddito cessa quando il potere precostituito non è più in grado di offrirgli la protezione; b) il suddito diventa prigioniero del nemico; c) il monarca abbandona il potere senza lasciare un suo successore; d) il suddito viene bandito dal territorio dello stato; f) il monarca diventa suddito del vincitore, in questo caso anche i sudditi del monarca diventano sudditi del vincitore.

Come si può si può notare, alcune delle cause della fine dell'obbedienza nel *Leviatano* si riferiscono quasi in modo esplicito alla situazione politica inglese in cui oramai la monarchia era stata sconfitta dalle forze rivoluzionarie, però molti sostenitori della monarchia continuavano a sostenere che i sudditi inglesi rimanessero ancora vincolati alla monarchia, di conseguenza non dovevano sottoporsi e obbedire alle forze rivoluzionarie. In secondo luogo, facendo un confronto fra il *Leviatano* e gli *Elementi* si può notare che negli *Elementi,* la prima causa della fine dell'obbedienza è la rinuncia volontaria del potere da parte di chi comanda, nel *Leviatano* invece la prima causa è l'incapacità effettiva di offrire la protezione al suddito. Infine, notiamo che le cause della fine dell'obbedienza politica negli *Elementi* (parte seconda, cap. II) e nel *De Cive* (cap. VII) si trovano alla fine del capitolo dedicato alle forme di governo, nel *Leviatano* (cap. XXI) invece si trovano alla fine del capitolo dedicato alle libertà dei sudditi; d'altra parte però, come abbiamo visto, anche nel *Leviatano* secondo Hobbes chi mette in discussione l'autorità del sovrano deve essere considerato un nemico.

[1232] HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M, Barnes & Noble, New York, 1969, parte seconda, cap. II, pp. 125-126.
[1233] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. II, cap. VII, pp. 106-108.
[1234] *The English Works of Thomas HOBBES*, vol. III, pp. 208-209.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

LE OPERE DI HOBBES IN INGLESE:

The English Works of Thomas HOBBES, a cura di MOLESWORTH W., vol. I-XI, John Bohn, London, 1839-1845.

HOBBES TH., *Behemoth or the Long Parliament*, a cura di TONNIES F., Simpkin, Marshall, and Co., London, 1889.

HOBBES TH., *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di TONNIES F., con un'introduzione di GOLDSMITH M. M., Barnes & Noble, New York, 1969.

ALCUNE OPERE DI HOBBES IN ITALIANO:

HOBBES Th., *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668 in nota, tradotto e curato da SANTI R., Bompiani, Milano, 2001.

Opere politiche di Thomas Hobbes, tradotte e curate da BOBBIO N., UTET, Torino, 1978.

HOBBES Th., *Elementi di legge naturale e politica*, tradotto e curato da PACCHI A., La Nuova Italia, Firenze, 1968.

HOBBES Th., *Behemoth*, tradotto e curato da NICASTRO O., Laterza, Roma-Bari, 1979.

HOBBES TH., *Elementi di filosofia: l'uomo, il corpo*, tradotto e curato da ANTIMO N., UTET, Torino, 1972.

ULTERIORI LIBRI DI RIFERIMENTO:

ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971.

ABIZADEH A., *The Representation of Hobbesian Sovereignty: Leviathan as Mythology*, in *Hobbes Today Insights for the 21st Century* a cura di LLOYD S. A., Cambridge University Press, 2013, pp. 113-152.

ACTON (diretto da), WARD A. W., PROTHERO G. W., LEATHES S. (a cura di), *The Cambridge Modern History*, Macmillan Company, New York, Macmillan and Co., LTD, London, 1902, vol I; 1904, vol. II, III; 1906, vol. IV.

ADAMS B. G., *Constitutional History of England*, Henry Holt and Company, New York, 1926.

ALLEN J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co Ltd, London, 1957.

ALLEN J. W., *English Political Thought: 1603-1660*, vol. I 1603-1644, Methuen & Co. LTD., London, 1938, vol. I, 603-1644.

AMENDOLA A., *Il sovrano e la maschera: saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1998.

ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland-New York, 1962.

ARISTOTELE, volume secondo, Mondadori, Milano, 2008.

ARMITAGE D., HIMY A., SKINNER Q. (a cura di), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1998.

ASCHAM A., *Of the Confusions and Revolutions of Governments*, W. Wilson, London, 1649.

ASHLEY J. W., *The Economic Organisation of England: An Outline History* , Longmans, Green and Co., 1914.

BACONE F., *Delle sedizioni e dei torbidi*, in BACONE F., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di DE MAS E., UTET, Torino, 1971, vol. I, pp. 346-354.

BAKER J. H., *An Introduction to English Legal History*, Butterworths, 2002.

BARKER E., *The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos*, in “Cambridge Historical Journal”, 1930, vol. III, n.2, pp. 164-181.

BAUMGOLD D., *Contract Theory in Historical Context: Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*, Brill, Leiden-Boston, 2010.

BAYLY, TH., *The Royal Charter Granted Unto Kings, By God Himself: And Collected Out Of His Holy Word, In Both Testaments*, London, 1649.

BELOFF M., *The Age of Absolutism 1660-1815*, Harper & Brothers, New York, 1962.

BERMAN D., *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell,* Routledge, London-New York, 1988.

BÈZE TH., *Dy droit des magistrats syr levrs subiets*, 1579.

BIANCA G., *Diritto e stato nel pensiero di T. Hobbes,* Humus, Napoli, 1946.

BLACKSTONE W., *Commentaries of the laws of England,* (curato da SHARSWOOD G.), J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1893, vol. I.

BLOCH M., *La società feudale,* tradotto da CREMONESI B. M., con un saggio introduttivo di TABACCO G., Einaudi, Torino, 1999.

BLOCH M., *La société féodale*, Albin Michel, Paris, 1982.

BOBBIO N., *Eguaglianza e egualitarismo,* Armando Armando, Roma, 1978.

BOBBIO N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico,* Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

BOBBIO N., *Il contratto sociale, oggi,* Guida, Napoli, 1980.

BOBBIO N., *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di GRECO T., Giappichelli, Torino, 2009.

BOBBIO N., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 1996.

BOBBIO N., PONTARA G., SALVATORE V., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo,* Editori Riuniti, Roma, 1984.

BOBBIO N., *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1985.

BOBBIO N., *Teoria generale della politica*, a cura di BOVERO M., Einaudi, Torino, 1999.

BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004.

BODIN J., *Les six livres de la République, Un abrégé du texte De l'édition de Paris de 1583*, a cura di MARIET G., Librairie générale française, Paris, 1993.

BODIN J., *I sei libri dello Stato,* vol. I, a cura di ISNARDI PARENTE M., UTET, Torino, 1964; vol. II, a cura di ISNARDI PARENTE M. e QUAGLIONI D., UTET, Torino,1988; vol. III, a cura di ISNARDI PARENTE M. e QUAGLIONI D., UTET, Torino, 1997.

BOYER A. D., *"Understanding, Authority, and Will": Sir Edward Coke and the Elizabethan Origins of Judicial Review*, "Boston College Law Review", 1998, vol. XXXIX, n. 1, pp. 43-93.

BRAMHALL J., *The Serpent-Salve,* (pubblicato anonimo per la prima volta nel 1643), in *The Works of the Most Reverend Father in God John Bramhall, D. D.*, J. H. Parker, Oxford, 1844, vol. III, pp. 289-496.

BROOM H., DENMAN L. G., *Constitutional Law Viewed in Relation to Common Law and Exemplified by Cases*, W. Maxwell & Son, London, 1885.

BROWN K. C. (a cura di), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965.

BRUTUS J. S. (pseudonimo), *A Defence of liberty against tyrants: a translation of the Vindiciae contra tyrannos*, con un'introduzione di LASKI P. G., Bell and Sons, LTD, London, 1924.

BRUTUS J. S. (pseudonimo), *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del Principe sul Popolo e del Popolo sul Principe* (pubblicato per la prima volta, in lingua latina, nel 1579), curato e tradotto da TESTONI BINETTI S., La Rosa, Torino, 1994.

BUCHANAN G., *A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland*, (pubblicato per la prima volta, in lingua latina, nel 1579) in RUTHERFORD S., *Lex, Rex, or the Law and the Prince*, (pubblicato per la prima volta nel 1644), Robert Ogle And Oliver & Boyd., Edinburgh, 1843, pp. 235-283.

BUCHOLZ R., KEY N., *Early Modern England 1485-1714: A Narrative History*, Wiley-Blackwell, 2009.

BUCKERIDGE J., *A Sermon Preached at Hampton Court Before the Kings Majesty*, Robert Barker, London, 1606.

BURCHELL D., *The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship*, in “Australian Journal of Politics and History”, 1999, vol. XLV, n. 4, pp. 506-524.

BURNS H. J. (a cura di), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge University Press, 2006.

BURTON W., *A Brief Treatise of the Privileges of the House of Commons*, K. Anderson, London, 1810.

CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana*, a cura di TOURN G., Mondadori, Milano, 2009.

CAMPBELL E., *Thomas Hobbes and the Common Law*, in “Tasmanian University Law Review”, 1958, vol. I, pp. 20-45.

CAPES L., *Leviathan on a Leveller's Playing Field*, in “Studies in Social and Political Thought”, 2003, n. 8, pp. 35-48.

CARLYLE R. W. e CARLYLE A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. III, *Political Theory From the Tenth Century to the Thirteenth*, Barnes & Noble, New York, 1928.

CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, in CARTESIO, *Opere, volume secondo*, Laterza, Bari, 1967, pp. 401-519.

CASTIGLIONE B., *Il Libro del Corteggiano*, Garzanti, Milano, 1981.

CATTANEO M. A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962.

CHARNY G. de, *A knight's own book of chivalry* (*Livre de Chevalerie,* scritto intorno al 1350), a cura di KAEUPER R. W. e KENNEDY E., University of Pennsylvania Press, 2005.

CHEYNEY E. P., *An Introduction to the Industrial and Social History of England,* The Macmillan Company, New York, 1901.

CHIODI G. M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes,* Giuffrè, Milano, 1970.

CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di FERRERO L., UTET, Torino, 1953 vol. I.

CLARK A. (a cura di), *Aubrey's Brief Lives,* Clarendon Press, Clarendon Press, Oxford, 1898, vol. I.

CLAUSEWITZ K. V., *Della guerra*, tradotto da BOLLATI A. e CANEVARI E., Mondadori, Milano, 1970.

Cobbett's Complete Collection of State Trials and proceedings for high treason and other crimes and misdemeanors, London, 1809, vol. III.

COADY C. A. J., *Morality and Political Violence*, Cambridge University Press, 2008.

COLLINS J. R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 2005.

COKE E., *The First Part of the Institutes of the Laws England*, E., R., Brooke, London, 1794.

COOKER F. W., *Readings in Political Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1914.

COPLESTON F., *A History of Philosophy*, Image Books, 1993, vol. II, III, V.

COPPI G., *Il writ di habeas corpus: le origini del baluardo delle libertà civili*, in "Le Carte e la Storia", 2009, vol. XV, n. 1, pp. 133-152.

COTTA G. *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002.

COWARD B. (a cura di), *A Companion to Stuart Britain*, Blackwell Publishers, 2003.

COWEL J., *The Institutes of the Lawes of England, Digested into the Method of the Civill or Imperiall Institutions*, (pubblicato per la prima volta, in latino, nel 1605) tradotto in inglese da ESQUIRE W. G., London, 1651.

CRAIG E. (a cura di), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-New York, 2005.

CURRAN E., *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, Palgrave Macmillan, 2007.

D'AQUINO S. T., *Somma teologica,* edizione in italiano a cura di CENTI T. BELLONI A. Z., il testo può essere consultato on line su: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf.

DENTON W., *England in the Fifteenth Century*, George Bell and Sons, London, 1888.

DAHL R. A., *On Political Equality*, Yale University Press, New Haven & London, 2006.

DAHL R. A., *Sull'uguaglianza politica*, traduzione di A. C. Patrono, Laterza, Roma-Bari, 2007.

DALBERG-ACTON J. E. E., *The History of Freedom and Other Essays*, a cura di FIGGIS J. N., LAURENCE R. V., Macmillan and Co., Limited, London, 1907.

DALBERG-ACTON J. E. E., *Historical Essays and Studies*, a cura di FIGGIS J. N., LAURENCE R. V., Macmillan and Co., Limited, London, 1907.

DALE L., *The Principles of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., 1902.

DARLING FOSTER H., *The Political Theories of Calvinists before the Puritan Exodus to America*, in "The American Historical Review", 1916, vol. XXI, n. 3, pp. 481-503.

DEVRIES K., *Gunpowder Weaponry and the Rise of the Early Modern State*, in "War in History", vol. V, n.2, 1998, pp. 127-145.

DE BELLOY P., *Apologie catholique*, 1585.

DE LA BOÉTIE E., *Discovrs de la servitvde volontaire*, in *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boètie* a cura di BONNEFON P., G. Gounouilhou, J. Rouam, Bordeaux-Paris, 1892, pp. 1-57.

DIGGIS (DIGGES) D., *An Answer to a Printed Book, Entituled, Observations upon some of his Maiesties Late Answers and Expresses*, 1642.

DIGGS (DIGGES) D., *The Unlawfulnesse of Subjects Taking up Arms against their Sovereigne, in what case soever. Together with an Answer to all Objections scattered in their severall Bookes*, London, 1647 (pubblicato per la prima volta nel 1643).

DIPPEL H., *Storia degli Stati Uniti*, Carocci, Roma, 2002.

DOUGLAS M. J., *Hobbes's Atheism*, in "Midwest Studies in Philosophy", n. XXVI, 2002, pp. 140-166.

DREW K. F., *Magna Carta*, Greenwood, Connecticut-London, 2004.

DUFFY M. (a cura di), *The Military Revolution and the State: 1500-1800*, University of Exeter, 1980.

DUNNING A. CH., *A History of Political Theories: From Luther to Montesquieu*, The Macmillan Company, New York-London, 1919.

DUNNING A., *The Monarchomachs*, in "Political Science Quarterly", 1994, vol. XIX, n. 2, pp. 277-301.

ENGELS F., *The Decline of Feudalism and the Rise of the Bourgeoisie*, in "Monthly Review", 1957, vol. 8, n. 12, pp. 445-454.

FAGGIOTTO P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, CEDAM, Padova, 1971.

FASSÒ G., *Il diritto naturale*, Eri edizioni, Torino, 1964.

FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

FERDON G., *The Political Use of the Bible in Early Modern Britain: Royalists, Republicans, Fifth Monarchists and Levellers*, Jubilee Centre, 2013.

FIGGIS J. N., *On Some Political Theories of the Early Jesuits*, in "Transactions of the Royal Historical Society", Longmans, Green, and Co., 1897, vol. XI, pp. 89-112.

FIGGIS J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge University Press, 1956.

FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1914.

FILMER R., *Patriarcha and Other Political Works*, curato e introdotto da LASLETT P., Basil Blackwell, Oxford, 1949.

FILMER R., *Patriarcha and Other Writings*, a cura e con un'introduzione di SOMMERVILLE J. P., Cambridge University Press, 2000.

FINN S., *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum, London-New York, 2006.

FIRTH C. H., RAIT R. S. (a cura di), *Acts and Ordinances of the Interregnum*, H.M. Stationery Office, London, 1911, vol. I.

FIRTH CH. H. *Cromwell's Army: A History of the English Soldier During the Civil Wars, the Commonwealth and the Protectorate*, Methuen & Co., London, 1902.

FIRTH CH. H., *The House of Lords during the Civil War*, Longmans, Green, and Co., 1910.

FISHER H. A. L. (a cura di), *The Collected Papers of Frederic William MAITLAND*, Cambridge University Press, 1911, vol. I.

FLETCHER A., STEVENSON J. (a cura di), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge University Press, 2007.

FORSYTH M., *Thomas Hobbes and the Constituent Power of the People*, in "Political Studies",1981, vol. XLV, n. 2, pp. 191-203.

FITE W., *Individualism, Four Lectures on the Significance of Consciousness for Social Relations*, Longmans, Green, and CO., New York, 1911.

FRAJESE A. e MACCIONI L. (a cura di) *Gli Elementi di Euclide*, UTET, Torino, 1970.

FREUD S., *Civilization and its discontents*, W. W. Norton & Company, New York, 1962.

FREUD S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da MUSATTI C. L., Boringhieri, Torino, 1980, vol. X, pp. 555-630.

FUKUDA A., *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

GALIZIA M., *La teoria della sovranità: dal medioevo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1951.

GALLI C. (a cura di), *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 2001.

GAMBINO L. (a cura di), *Brani di classici del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2002.

GARDINER S. R. (a cura di), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, Clarendon Press, Oxford, 1958.

GARDINER S. R., *The Personal Government of Charles I 1628-1637*, Longman, Green, and Co., London, 1877, vol. I.

GAUS G. F., *Contemporary Theories of Liberalism, Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, Sage, 2003.

GAUTHIER D.P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

GIARDINA A., SABBATUCCI G., VIDOTTO V., *L' età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

GIARRIZZO G., *Il pensiero inglese nell'età degli Stuart e della Rivoluzione*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da FIRPO F., *L'età moderna*, vol. IV, tomo I, UTET, Torino,1980, pp. 165-277.

GIERKE O., *Political Theories of the Middle Age*, a cura e con un'introduzione di MAITLAND W. F., Cambridge University Press, 1951.

GILLESPIE M. A., *Hobbes' Fearful Wisdom*, in *The theological origins of modernity*, The University of Chicago Press, 2008, pp. 207-254.

GIULIANO M., SCOVAZZI T., TREVES T., *Diritto internazionale: parte generale*, Giuffrè, Milano, 1991.

GNEIST V. H. R., *History of the English Parliament: Its Growth and Development through a Thousand Years, 800 to 1887*, W. Clowes and Sons, Limited, London, 1895.

GOLDSMITH M. M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York-London, 1966.

GOODMAN CH., *How Superior Powers Ought to Be Obeyed by Their Subjects*, 1558

GOUGH J. W., *Fundamental Law in the Seventeenth Century*, in "Political Studies", 1953, vol. I, n. 2., p. 162-174.

GOUGE W., *Of Domesticall Duties*, John Beale, London, 1626.

GRISWOLD R. W. (a cura di), *The Prose Works of John MILTON, With a Bibliographical Introduction*, John Ball, Philadelphia, 1850, vol.I-II.

GROTIUS H., *The Rights of War and Peace,* a cura di TUCK R., Liberty Fund, Indianapolis, 2005, vol. I-III.

GUYAU M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,* Librairie Germer Baillière, Paris, 1878.

HABERMAS J., *Theory and Practice,* tradotto in inglese da VIERTEL J,, Beacon Press, Boston, 1974.

HABERMAS J., *Prassi politica e teoria critica della società*, tradotto in italiano da GAJANO A., Il Mulino, Bologna, 1973.

HALL A. R., *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude,* The Beacon Press, Boston, 1960.

HALL H. S., STEVENS F. H., *A text-book of Euclid's Elements,* Macmillan and Co. Limited, London, Macmillan Company, New York, 1898.

HALL E., *The Puritans and their Principles*, Baker and Scribner, New York, 1846.

HALLAM H., *Constitutional History of England*, John Murray, London, 1850 vol. I.

HAMPTON J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.

HART H. L. A., *Positivism and the Separation of Law and Morals,* in "Harvard Law Review", 1958, vol. 71, n. 4, pp. 593-629.

HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia,* vol. IV, *Il mondo germanico,* tradotto da CALOGERO G. e FATTA C., La Nuova Italia, Firenze, 1963.

HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto,* tradotto e con un'introduzione di CICERO V., Bompiani, Milano, 2006.

HEGEL G. W. F., *The Philosophy of History*, Kitchener, Ontario, 2001.

HELLER H., *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato,* a cura di PASQUINO P., Giuffrè, Milano, 1987.

HENDERSON J. Y., *The Context of the State of Nature*, in BATTISTE M. (a cura di), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision,* Toronto, 2000, pp. 11-38

HILL CH., *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del seicento,* Einaudi, Torino, 1981.

HILL CH., *La formazione della potenza inglese : dal 1530 al 1780*, Einaudi, Torino, 1977.

HILL CH., *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of 17th Century,* Secker & Warburg, London, 1958.

HILL CH., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano, 1957.

HILL CH., *The Bible in Seventeenth-Century English Politics,* in PETERSON G. .B. (a cura di) *The Tanner Lectures on Human Values*, 1993, vol. XIV, pp. 85-107.

HILL CH., *The Century of Revolution, 1603-1714*, W. W. Norton & Company, London-New York, 1966.

HILL CH., *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, 1991.

HOEKSTRA K., *Hobbes and the foole*, in "Political Theory", 1997, vol. 25, n. 5, pp. 620-654.

HOBBES TH., *Leviathan*, a cura e con un'introduzione di MACPHERSON C. B., Penguin Books, 1968.

HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Little Brown, and Company, Boston, 1903, vol. I.

HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, Methuen & Co. LTD, London, 1923, vol. II; 1924, vol. IV, V, IV.

HOLDSWORTH W., *Sir Edward Coke*, in "The Cambridge Law Journal", 1935, vol. V, n. 3, pp. 332-346

HOPFL H., *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, C. 1540–1630*, Cambridge University Press, 2004.

HOTMAN F., *La Gaule françoise; (Francogallia 1573)*, Hierme Bertulphe, Cologne, 1574.

HUNTON PH., *A Treatise of Monarchy*: *Containing Two Parts, I. Concerning Monarchy in General, II. Concerning This Particular Monarchy* (pubblicato per la prima volta nel 1643); *A Vindication of the Said Treatise* (pubblicato per la prima volta nel 1644), Smith E., London, 1689.

HURTGEN J. R., *Hobbes's Theory of Sovereignty in Leviathan*, in "Reason Papers", 1979, n. 5, pp. 55-67.

INNES D. A., *England Under the Tudors*, Methuen & Co., London, 1905.

JANSSON M. (a cura di) , *Realities of Representation: State Building in Early Modern Europe and European America*, Palgrave Macmillan, 2007.

JOHNSON BAGBY L. M., *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lexington Books, 2009.

JOHNSTON D., *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, 1986.

JOHNSON S. M., *Free government in England and America: containing the Great Charter, the Petition of Right, the Bill of Rights, the Federal Constitution*, Carleton, New York, 1864.

JOHNSTON R. A., *All Things Medieval: An Encyclopedia of the Medieval World*, Greenwood, 2011.

JOST W. OLMSTED W., *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, 2004.

JOWETT B. (a cura di), *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1885.

KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, saggio introduttivo e traduzione di LOSANO M. G., Einaudi, Torino, 1966

KELSEN H., *The Political Theory of Bolshevism: A Critical Analysis*, University of California Press, 1949.

KING P., *The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes,* George Allen & Unwin LTD, London, 1974.

KURIAN G. TH., ALT J. E., CHAMBERS S., GARRETT G., LEVI M., MCCLAIN P. D., *The Encyclopedia of Political Science*, CQ Press, 2011, vol. I-V.

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011.

La libertà dei moderni tra liberalismo e democrazia: atti del Convegno di Società libera, Milano, 15-16-17 ottobre 1999, Società Libera, Milano, 2000.

LACOUR-GAYET G., *L'éducation politique de Louis XIV*, Hachette et C[ie], Paris, 1898.

LAWSON G., *Politica Sacra et Civilis: Or a Model of Civil and Ecclesiastical Government,* London, 1689.

LEVY H., *Monopoly and Competition: A Study in English Industrial Organization*, Batoche Books, Ontario, 2001.

LLOYD S. S., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, 2009.

LOCKE J., *Two Treatises on Civil Government*, *Preceded by Sir Robert FILMER's "Patriarcha"*, introdotto da MORLEY H, George Routledge and Sons, London, 1884.

LOVETT F., *Milton's Case for a Free Commonwealth*, in "American Journal of Political Science", 2005, vol. XLIX, n. 3, pp. 446-478.

MACAULAY TH. B., *The History of England from the Accession of James the Secon*d, Longman, Brown, Green, and Longmans, London, 1850, vol. I.

MACHIAVELLI N., *Tutte le opere*, a cura di MARTELLI M., Sansoni, Firenze 1971.

MAcKAY R. A., *Coke: Parliamentary Sovereignty or the Supremacy of the Law?,* in "Michigan Law Review", 1924, vol., XXII, n. 3, pp. 215-247.

MACPHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

MAINE H. S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas,* John Murray, London, 1908.

MALCOLM J. L. (a cura di), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Liberty Fund, Indiana, 1999, vol. I.

MALCOLM N (a cura di), *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, vol. I, 1994.

MANNING R. B., *Styles of Command in Seventeenth Century English Armies*, in "The Journal of Military History", vol. 71, n. 3, 2007, pp. 671-699.

MARSILIO da P., *Il difensore della pace*, a cura di VASOLI C. , UTET, Torino, 1960.

MARTINICH A. P., *Hobbes*, Routledge, London, 2005.

MARTINICH A. P., *Hobbes: a Biography*, Cambridge University Press, 1999.

MARX K., BAUER B., *La questione ebraica*, a cura di TOMBA M., Manifestolibri, Roma, 2004.

MARX K., *Selected writings*, a cura di MCLELLAN D., Oxford University Press, 2000

MASTERMAN B., *A History of the British Constitution*, Macmillan and Co., Limited, London, 1918.

MASTERMAN B., *The House of Commons*, John Murray, London, 1908.

MATTEUCCI N., *Lo stato moderno: lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1997.

McCLELLAND J.S., *A History Of Western Political Thought*, Routledge, London-New York, 1996.

McILWAIN H. CH. (a cura e con un'introduzione di), *The Political Works of JAMES I*, Harvard University Press, 1918.

McILWAIN CH. H., *The High Court of Parliament and its Supremacy: An Historical Essay on the Boundaries Between Legislation and Adjudication in England*, Yale University Press, 1910.

McKAY J. P., HILL B. D., BUCKLER J., CROWSTON C. H., *Western Society: A Brief History, From Absolutism to the Present*, Bedford-St. Martin's, Boston-New York, 2010, Vol. II.

McKECHNIE SH. W., *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1914.

MENDLE M., *Henry Parker and the English Civil War: the Political Thought of the Public's "Privado"*, Cambridge University Press, 2002.

MILL J. S., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, introdotto da LINDSAY A. D., J. M. Dent & Sons LTD, London, 1954.

MILTON J., *The Tenure of Kings and Magistrates*, con un'introduzione e note di ALLISON W. T., Henry Holt and company, New York, 1911.

MILSOM S. F. C., *Historical Foundations of the Common Law*, Butterworths, 1969.

MISES V. L., *Liberalism in the Classical Tradition*, Liberty Fund, Indianapolis, 2005.

MONTAGUE F. C., *The Elements of English Constitutional History*, Longmans, Green, and Co., London, 1903.

MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, tradotto da BOFFITO SERRA B., nota introduttiva e note di BARNI G. , Rizzoli, Milano, 1967

MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, Fratelli Bocca, Torino, 1923.

MOUSNER R., *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789,* Tome II, *Les organes de l'Etat et la Société,* Presses universitaires de France, Paris, 1980.

MULLER J. Z., *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought,* Anchor Books, New York, 2012.

MURRAY J. C., *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power,* in "Theological Studies", 1948, vol. IX, pp. 491-535.

MURRAY M., *The Law of the Father?: Patriarchy in the transition from feudalism to capitalism,* Routledge, London-New York, 1995.

MUSSET-P ATHAY V. D. (a cura di), *Œuvres complètes de J.-J. ROUSSEAU*, P. Dupont, Paris, 1823, vol. V, I.

NAGEL TH., *Hobbes's Concept of Obligation* in "The Philosophical Review", 1959, vol. 68, n. 1, pp. 68-83.

NAYLOR R., *Galileo's Method of Analysis and Synthesis,* in "An international review to the history of science and its cultural influences", 1990, vol. 81, n. 4, pp. 695-707.

NEDHAM M., *The Excellencie of a Free-State; Or, The Right Constitution of a Commonwealth* (pubblicato per la prima volta nel 1656), curato e introdotto da WORDEN B., Liberty Fund, Indianapolis, 2011.

NEGRETTO G. L., *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God,* in *Analisi e diritto 2001,* a cura di COMANDUCCI P., GUASTINI R., Giappichelli, Torino, 2002, pp. 179-191.

NEMO PH., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

NEWEY G., *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, London-New York, 2008.

NOAKES J., *Federalism in the Nazi State* , in UMBACH M., *German Federalism: Past, Present, Future,* Palgrave, 2002.

NORRIE A., *Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment,* in "Law and Philosophy", 1984, vol. 3, n. 2, pp. 299-320.

OAKESHOTT M., *Rationalism in Politics and other essays*, Methuen & Co., LTD, London, 1962.

OAKESHOTT, M., *Hobbes on Civil Association,* Liberty Fund, Indianapolis, 1975.

OMAN C., *England and the Hundred Years' War,* Blackie & son, Limited, London, 1898.

OVERALL J., *The Convocation Book of MDC VI*, J. H. PARKER, Oxford, 1844, (scritto nel 1606 e pubblicato per la prima volta nel 1690).

PACCHI A., *Hobbes and the passions*, in "Topoi", 1987, vol. VI, n. 2, pp. 111-119.

PACCHI A., *Hobbes e l'epicureismo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1978, anno XXXIII, n. 1, pp. 54–71.

PACCHI A., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

PALAVER W., *Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity*, in "Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture", 2005, vol. II, pp. 57-74.

PARKER H., *Jus Populi*, Robert Bostock, London, 1644.

PARKER H., *Observations Upon Some of his Majesties Late Answers and Expresses*, 1642.

PARKER H., *Some Few Observations,* 1642.

PARKER H., *The Contra-Replicant, his Complaint to his Maiestie*, 1643.

PARKIN J., *Taming the Leviathan: the Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, 2007.

PARKINSON G. H. R. (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, Routledge, 1993, vol. IV.

PASQUALUCCI P., *Commento al Leviathan: la filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, Margiacchi-Galeno, Perugia, 1999.

PASSERIN D'ENTREVES A., *La dottrina dello Stato*: *elementi di analisi e di interpretazione,* Giappichelli, Torino, 1967.

PASSERIN D'ENTREVES A., *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

PATEMAN C., *God Hath Ordained to Man a Helper': Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right*, in "British Journal of Political Science", 1999, vol. 19, n. 4, pp. 445-463.

PATEMAN C., *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory,* University of California Press, Los Angeles, 1985

PATEMAN C.,*The Sexual Contract*, Polity press, Cambridge, 1988

PELTONEN M., *The Duel in Early Modern England: Civility, Politeness and Honour,* Cambridge University Press, 2003.

PLATONE, *Tutte le opere*, a cura di MALTESE E. V., con un saggio di ADORNO F., Newton, Roma, 1997, vol. V.

PO-CHIA HSIA R. (a cura di), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2004.

POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

POLLARD A. F., *The Evolution of Parliament*, Longmans, Green And Co., London, 1920.

POLLOCK F., MAITLAND F. W., *The History of English Law Before the Time of Edward I*, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, vol. I.

PORTER B. D., *War and the Rise of the State: the Military Foundations of Modern Politics*, The Free Press, 1994.

POSTEMA G. J., *Classical Common Law Jurisprudence,* in “Oxford University Commonwealth Law Journal”, 2002, vol. II. n. 2, pp. 155-180.

PROTHERO G. W. (a cura di), *Selected Statutes and other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns Elizabeth and James I,* Clarendon Press, Oxford, 1954.

PRYNNE W., *The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms, or the Second Part of the Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise*, Michael Sparke, London, 1643.

PRYNNE W., *The Treachery and Disloyalty of Papists to Their Soveraingnes, in Doctrine and Practise*. *Together With the First Part of the Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms,* Michael Sparke, London, 1643.

RAITHBY J., (a cura di), *The statutes at large, of England and of Great-Britain,* Eyre G., Starhan A., London, 1811, vol. III, IV.

RAYAN A.L, *Hobbes and Individualism*, vedi: *Great political thinkers 8, Hobbes, Volume III* , a cura di DUNN J., e HARRIS I., Edward Elgar Pub, 1997, pp. 24-48.

READ J. H., *Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society,* in “Polity”, 1991, vol. XXIII, n. 4, pp. 505-525.

REALE G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, vol. IV.

RESCIGNO G. U., *Corso di diritto pubblico*, Zanichelli, Bologna, 2007.

REYNOLDS B. N., e SAXONHOUSE A. W.(a cura di), *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes,* The University of Chicago Press, 1995

ROBERTS PETERS B., *Marriage in Seventeenth-Century English Political Thought*, Palgrave Macmillan, 2004.

ROBERTSON C. G., *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburg, 1886.

ROBINSON P., *Military Honour and the Conduct of War: From Ancient Greece to Iraq*, Routledge, London-New York, 2006.

ROMMEN H. A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy,* tradotto in inglese da HANLEY TH. R., introduzione e bibliografia di HITTINGER R., ,Liberty Fund, Indianapolis, 1998.

ROSS CH., *The Wars of Roses: A Concise History,* Thames And Hudson, London, 1976.

ROUSSEAU J. J., *Emile or on Education,* a cura di BLOOM A., Basic Books, New York, 1979.

ROUSSEAU J. J., *Opere,* a cura di ROSSI P., Sansoni, Firenze, 1972.

RUSH M., *Politica e società: introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1998.

RUSH M., *The House of Lords: The Political Context*, in *The House of Lords Its Parliamentary and Judicial Roles* a cura di CARMICHAEL M. e DICKSON D., Hart Publishing, Oxford, 1999, pp. 7-28.

RUSSELL B., *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unwin LTD, 1947.

RUSSELL B., *Sceptical Essays*, Routledge, London-New York, 2004.

RUTHERFORD S., *Lex, Rex, or the Law and the Prince*, (pubblicato per la prima volta nel 1644), Robert Ogle And Oliver & Boyd., Edinburgh, 1843.

S. AGOSTINO, *La città di Dio*, qualsiasi edizione.

SAADA J., *Hobbes et le sujet de droit*, CNRS, Paris, 2010.

SARTORI G., *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, 1972.

SCHERGER G. L., *The Evolution of Modern Liberty*, Longmans, Green, and Co., 1904

SCHMITT C., *Dialogo sul potere*, tradotto da SCANU J., Il Melangolo, Genova, 1990.

SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI C., Giuffrè, Milano, 1986.

SENECA L. A., *Lettere a Lucilio*, a cura di BOELLA U., Torino, UTET, 1998.

SERJEANTSON R. W., *Hobbes, the Universities and the History of Philosophy*, in *The Philosopher in Early Modern Europe, The Nature of a Contested Identity,* a cura di CONDREN C., GAUKROGER S., AND HUNTER I., Cambridge university press, 2006, pp. 113-139.

SHARP A. (a cura di), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 2002.

SHEPPARD S. (a cura di), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003, vol. I-III.

SHENNAN J. H., *Le origini dello Stato moderno in Europa, 1450-1725*, tradotto da LA PENNA L., Il Mulino, Bologna, 1991.

SIMPSON A., *A Treatise on Federal Impeachments: With an Appendix Containing, Inter Alia, an Abstract of the Articles of Impeachment in all the Federal Impeachments in this Country and in England,* Law Association of Philadelphia, 1916.

SKINNER Q., *A Genealogy of the Modern State*, in "Proceedings of the British Academy", 2009, n. 162, pp. 325-370.

SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008.

SKINNER Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

SKINNER Q., *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, in “The Historical Journal”, 1966, vol. IX, n. 3, pp. 286-317.

SKINNER, Q., *Vision of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, 2004.

SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, LibertyClassics, 1981, vol. I.

SMITH B. C., *History of the English Parliament: Together with an Account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, Ward, Lock, Bowden & Co., 1894, vol. I.

SOMMERVILLE J. P., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, 1992.

SORELL T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

SORELL T., FOISNEAU L. (a cura di), *Leviathan After 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

SORGI G. (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1995.

SORGI G. (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano, 1999.

SPINOZA B. de, *Trattato toelogico-politico*, introduzione, traduzione e note di DINI A., RCS Quotidiani, Milano, 2009.

SPIRITO U. (diretta da), *Storia antologica dei problemi filosofici*. *Politica*, a cura di VALENTINI F., Sansoni, Firenze, 1969, vol. I.

SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 2007.

SREEDHAR S., *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, 2010.

STEPHEN L., *Dictionary of National Biography*, Macmillan and Co., New York, Smith, Elder, & Co., London, 1887, vol. IX.

STEINBERG J., *The Obsession of Thomas Hobbes*: *The English Civil War in Hobbes’s Political Philosophy*, Peter Lang, 1988.

STONE L., *The Causes of the English Revolution: 1529-1642*, Routledge & Kegan, 1972.

STONE L., *The Crisis of the Aristocracy*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

STONE L., *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Harper & Row, 1977.

Storia moderna, Donzelli, Roma, 2001.

STRAUSS L., *Che cos’è la filosofia politica?: scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di TABONI P. F., Argalia, Urbino, 1977.

STRAUSS L., *Natural Right and History*, The University Of Chicago Press, Chicago & London, 1965.

STRAUSS L., *The Liberalism of Classical Political Philosophy,* in "Review of Metaphysics", 1959, vol. XII, n. 3, pp. 390-439.

STRAUSS L., CROPSEY J., (a cura di), *History of Political Philosophy,* The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987.

STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis,* The University of Chicago Press, Chicago-London, 1952.

STRAYER J. R., *On the Medieval Origins of Modern State,* Princeton University Press, New Jersey, 1970.

SUAREZ F., *A Defence of the Catholic and Apostolic Faith,* in *Selections from Three Works of Francisco Suarez, S.J.*, vol. II, CLarendon Press, Oxford, 1944.

SZACKI J., *Classi,* in *Enciclopedia Einaudi,* Einaudi, Torino, 1978, vol. III, pp. 139-190.

TARANTINO G., *Saggio sulle idee morali e politiche di Tommaso Hobbes,* Francesco Giannini & figli, Napoli, 1905.

TAYLOR A. E., *Thomas Hobbes*, Archibald Constable & Co LTD, London, 1908.

THOMPSON J. W. e JOHNSON E. N., *An Introduction to Medieval Europe, 300-1500,* W. W. Norton & Company, INC, New York, 1937.

THORNTON H., *State of Nature or Eden?*: *Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press, 2005.

TOCQUEVILLE A. de, *L'Ancien régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, Paris, 1856.

TYNDALE W., *The Obedience of a Christian Man and How Christian Rulers Ought to Govern*, pubblicato per la prima volta nel 1528, in *The Works of the English Reformers,* a cura di RUSSELL M., E. Palmer London, 1831, vol. I.

VAN CAENEGEM C. R., *Il diritto costituzionale occidentale: un'introduzione storica*, Carocci, Roma, 2010.

VAUGHAN C. E. (a cura di), *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge, University Press, 1915, vol. I.

VIALATOUX J., *La Cite de Hobbes: Théorie de l'état totalitaire, Essai sur la conception naturaliste de la civilisation,* Paris-Lyon, 1935.

VIOLA F., *Behemoth o Leviathan: Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes,* Giuffrè, Milano, 1979.

VIVANTI C., *Assolutismo e tolleranza nel pensiero politico francese del Cinque e Seicento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* diretta da FIRPO F., *L'età moderna,* vol. IV, tomo I, UTET, 1980, pp. 13-93.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Touquet, Paris, 1822, vol. IV

WAKELING G. H., *King and Parliament (A.D. 1603— 1714)*, Charles Scribner's Sons, New York, 1896.

WARRENDER H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

WATKINS J., *Hobbes's System of Ideas*, Gower, 1989.

WEBER D., *Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance*, in *Matérialisme et passions*, a cura di MOREAU P.-F., THOMSON A., ENS, Lyon, 2004, pp. 13-32.

WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introdotto da GALLI G., tradotto da AMRIETTI A. M., Fabbri Editori, 1998.

WEBER M., *Economy and Society*, a cura di ROTH G. e WITTICH C., University of California Press, 1978.

WEBER M., *Scritti politici*, con un'introduzione di BOLAFFI A., tradotto da CARIOLATO A., FONGARO E., Donzelli, Roma, 1998.

WILSON CH., *Il cammino verso l'industrializzazione: economia e società nell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1979.

WINSTANLEY G., *The Law of Freedom and Other Writings*, a cura e con un'introduzione di HILL CH., Cambridge University Press, 2006.

WOOD E. M., *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought, from Renaissance to Enlightenment*, Verso, London-New York , 2012.

WOODHOUSE A. S. P. (a cura di), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9), From The Clarke Manuscripts With Supplementary Documents*, The University of Chicago Press, 1951.

WOOTTON D. (a cura a con un'introduzione di), *Divine right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Hacket Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2003.

ZAGORIN P., *Rebels and Rulers, 1500-1660*, Cambridge University Press, 1984, vol. I.

ZARATEGUI LABIANO J. M., *A Reading of Hobbes' Leviathan with Economists' Glasses*, in "International Journal of Social Economics", 2000, vol. XXVII, n. 2, pp. 134-146.

ZARKA Y. CH., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari, 2001.

SITI INTERNET DI RIFERIMENTO

https://archive.org/

https://www.scribd.com/

http://oll.libertyfund.org/

http://constitution.org/liberlib.htm

http://www.jstor.org/

http://www.ssrn.com/en/

http://www.letteraturaitaliana.net/

http://classiques.uqac.ca/

http://gallica.bnf.fr/

www.e-rara.ch